ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿದಾನ - ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು

ಸುಧಾ ಎ.ಸಿ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ

ಪ್ರವಾಚಕರು

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೦೫

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿದಾನ - ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು

ಸುಧಾ ಎ.ಸಿ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ

ಪ್ರವಾಚಕರು

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೦೫

ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ಶ್ರೀಮತಿ ಸುಧಾ ಎ.ಸಿ. ಇವರು **'ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿದಾನ'** ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿಯ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಇವರು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

(ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ)
ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

ದಿನಾಂಕ : ೮-೯-೨೦೦೫
ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

<u>ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ</u>

'ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿದಾನ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿಯ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ನಾನು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

(ಸುಧಾ ಎ.ಸಿ.)

ದಿನಾಂಕ : ೮-೯-೨೦೦೫

ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ

ನೆನಕೆ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ನನಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಮಾನ್ಯ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ್ ರೈ ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮಾಜಿ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರಿಗೆ, ಕುಲ ಸಚಿವರಾದ ಡಾ. ಬಿ.ಕೆ.ಕರೀಗೌಡ ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ನನ್ನ ಗುರುಗಳು ಮಾಜಿ ಕುಲಸಚಿವರು ಆದ ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರಿಗೆ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಪ್ರೊ. ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ಅವರಿಗೆ ಹೃದಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೃತಜ್ಞಳಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ನೆಚ್ಚಿನ ಗುರುಗಳಾದ ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞಳಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ನೆರವು ನೀಡಿದ ಡಾ. ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ ಅವರಿಗೆ, ಆತ್ಮೀಯರಾದ ಮಂಜುನಾಥ ಅದ್ದೆಯವರಿಗೆ, ಡಾ. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್‌ರವರಿಗೆ ಚಿರಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾದ ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರಿಗೆ, ಡಾ. ಸ.ಚಿ.ರಮೇಶ್, ಡಾ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ದಿಗ್ಗಂಕಿಕರ, ಡಾ. ಎಚ್.ಕೆ. ನಾಗೇಶ್, ಡಾ. ಸಿ.ಟಿ.ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ಅವರಿಗೂ ನನ್ನ ನೆನಕೆಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಹಿರಿಯರಾದ ಡಾ. ರಾಮೇಗೌಡ (ರಾಗೌ), ಗುರುಗಳಾದ ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಸಹಪಾಠಿ ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ, ಹಂಪಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಅಧ್ಯಯನಾಂಗದ ಶ್ರೀ ಡಿ.ವಿ.ಪ್ರಕಾಶ್ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ರೇವಣ್ಣ ಅವರನ್ನು ಹೃದಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನೆನೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಸದಾಕಾಲ ನನಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಂತು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಹಕರಿಸಿದ ನನ್ನ ತಾಯಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಪುಟ್ಟಚನ್ನಮ್ಮ, ತಂದೆಯವರಾದ ಶ್ರೀ ಚನ್ನೇಗೌಡರಿಗೆ ತುಂಬು ಹೃದಯದ ನಮನಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಂಘದ ಆಡಳಿತ ಮಂಡಳಿಯವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಗಂಧದ ಕಾವಲು ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಪದವಿ ಪೂರ್ವ ಕಾಲೇಜು ಹಾಗೂ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜಿನ ಪ್ರಾಚಾರ್ಯರು ಹಾಗೂ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳು, ಸ್ನೇಹಿತರು ಹಾಗೂ ನನ್ನೆಲ್ಲ ಬಂಧುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೆನೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಡಿ.ಟಿ.ಪಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಶ್ರೀ ಸತೀಶ್, ಆನಂದ್ ಅವರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಕರಡು ತಿದ್ದಿದ ಡಾ. ಬಿ.ವಿ. ಶ್ರೀನಾಥ್ ಅವರುಗಳಿಗೆ ಆಭಾರಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ನನ್ನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ರಚನೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿಯೇ ನೆನೆಯುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ : ೮-೯-೨೦೦೫
ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಸುಧಾ ಎ.ಸಿ.

ಪರಿವಿಡಿ

❑ ❑ ❑

ಅಧ್ಯಾಯ - ೧

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

[illegible]

೧
ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವುದು ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳೆಲ್ಲದರ ಪ್ರಾಗಿತಿಹಾಸದ ಕ್ಷೀಣ ಸ್ವರೂಪದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದು ಆದಿಯುಗದ ಸ್ಮೃತಿ ಸಂಚಯಗಳೇ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಹರಿದುಬಂದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದರ ಕುತೂಹಲದ ಅಧ್ಯಯನ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಡಿ ತನ್ನತನ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಶತಾಯಗತಾಯ ಹೆಣಗುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಮನುಕುಲದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಉಳಿವಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲದು. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನವಾದ ನಾನಾ ಮೂಲಧಾರೆಗಳು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ "ದೇಸೀ ಜೀವಜಲ" ಜೀವಹೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಜೀವಪರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರ್ಯಾಯವೊಂದಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡಬಲ್ಲದು.' ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಮಹತ್ವದ ಆಯಾಮಗಳಿರುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಮೃತಿ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಆನುವಂಶಿಕವೆಂಬಂತೆ ಹರಿದುಬರುತ್ತಿರುವುದು ಕೂಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಇಂತಹ ಆನುವಂಶಿಕತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲನೆಲೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಗ್‌ರೂಪಗಳೇ ಕಲೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಾಗಿವೆ. ಪುರಾಣಗಳೇ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳ ಪುನರಭಿನಯವೇ ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ತತ್ವ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಅಜ್ಞಾತ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಹಾಡಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೆನಪಿನಿಂದ ನಾಲಗೆಗೆ, ನಾಲಗೆಯಿಂದ ನೆನಪಿಗೆ ಹೀಗೆ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವ ಜನಪದದಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯ ಚಿಂತನ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅದರ

ಮೂಲಧಾರೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಬಹುತೇಕ ಇಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವಾದಂತಿದೆ. ಜನಪದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಾಗಿತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಇತಿಹಾಸ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಅಜ್ಞಾತ ಮುಖಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಲ್ಲಷ್ಟು ಶಕ್ತಿವಂತವಾಗಿವೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ದಮನಕಾರರಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಚರಿತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ದಮನಿತರಿಗೆ ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಪಾಲು ಸಿಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಿಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನವರ್ಗಗಳು ಹಾಗೂ ದುಡಿವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಹಾಡು-ಪಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಾಖಲಾತಿಗಳಲ್ಲವಾದರೂ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಒಳನೋಟಗಳೇ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಅಮೂಲ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ದೈವತಗಳು, ಅವುಗಳ ಉಗ್ರ ಹಾಗೂ ಸೌಮ್ಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪರಂಪರಾಗತ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಏರು-ತಗ್ಗುಗಳ, ಏಳು ಬೀಳಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ದಾಖಲಾತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಶ್ರಾವ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯರೂಪದ ಅನೇಕ ಉಗ್ರ ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಆದಾನ ಪ್ರದಾನಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅಪಮಾನಗಳ ಕಾರಣವಾದ ಆತ್ಮಘಾತಕತನದ ಉಗ್ರಸ್ವರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೂ ತೀವ್ರ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ನೆನಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೇರಿಕೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಅನುಕರಣಶೀಲತೆಯ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳು ಕೂಡ ಮೂಲ ಜಾನಪದೀಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಘರ್ಷಿಸಿ ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರಬಲ್ಲವು. ಸ್ವೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗೋಪಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ತಿರಸ್ಕೃತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದೋ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೊರೆದುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾರರೆಂದು ಡಾ. ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾತೊಂದಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ / ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನರಿಯುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯಬೇಕಿದೆ. ಜನಪದವೇ ನಿಜವಾದ ಸಮುದಾಯ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಜನಪದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಥಮ ಪಾಠವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬುದು ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬುದು ಕೂಡ ಆಯಾಯ ಕಾಲದ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅರಿಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ವಿಪುಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವುದು ಎಷ್ಟಾದರೂ ಅಗತ್ಯವಿದೆ

ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೇ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲವಾಹಕಗಳಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳದೇ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳದು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಕಾರ. ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖಾಂತ ಹಾಗೂ ದುಃಖಾಂತದ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಗೀತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೌಖಿಕ ಶಾಸನ'ಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಥನ ಗೀತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಹ್ರಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತ ಕಥಾನಕವೊಂದನ್ನು 'ಹಾರ' ನೀಡುವ ಆಚರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕಾವ್ಯರೂಪವಾಗಿಸಿದೆ. ಸಮುದಾಯದ ಸ್ಮೃತಿಪಟಲದ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಮೌಖಿಕ ಶಾಸನ ಪ್ರಭುತ್ವ ನೆಲೆಯ ಶಿಷ್ಟ ಶಾಸನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಮಿಗಿಲು ಎನಿಸುವಂತಿದೆ. ಈಗೀಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಜಾನಪದವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಈಗೀಗ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಬಲ್ಲವು.

ದುಡಿಮೆಯ ಲಯಗಳೇ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ, ಹಾಡು-ಹಸೆಗಳ ಮೂಲ ತಿರುಳಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಚರಿತ್ರೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಯೂ ಹೆಸರಿಲ್ಲದೆ ಹೋದ ಜನಪದದ ಅಜ್ಞಾತ ಸ್ತ್ರೀ ಚೇತನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜನಪದದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮೂಲ ಆಧಾರದ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂಬುದು ಬಹುಪಾಲು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದಮನಿತರಲ್ಲಿ ದಮನಿತರಾದ ಜನಪದ ಮಹಿಳಾವರ್ಗ ತನ್ನೊಳಗೇ ಎಂಬಂತೆ ಪರಸ್ಪರರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ದುರಂತ ಕಥನಗಳೇ ಈ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೂರಣವಾಗಿದೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಅವಗಾಹನೆಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೊರಗುಳಿದಿರುವ ಇಂತಹ "ಸಮಾನಾಂತರ ಪ್ರಪಂಚ"ವೇ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿಶ್ಯಬ್ದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಲಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ದುಃಖಾಂತ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳೇ ನೂರಾರಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹಾಸತಿ, ಕೆರೆ, ಬಾವಿ, ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿ, ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆ ಕಲಹ, ಆಕಸ್ಮಿಕ, ಸಮುದಾಯ ದಂಗೆಗಳು, ಗೋಗ್ರಹಣ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ಸರ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಕೋಪ, ಕಾಮ ವಿಕೃತಿ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಕುಲನಿಷ್ಠೆಯಂತಹ ಹತ್ತಾರು ಬಗೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮಾಸತಿಗಳಾದ ಎರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳು, ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಎರಡು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಬಲಿದಾನದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು

ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಬಲಿದಾನಗಳು ಮತ್ತು ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯ ಇತಿಹಾಸದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಎಂಬುದು ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರಬಲ್ಲಂತೆಯೇ ಆದಿಮ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರಬಲ್ಲದು. ಆದರೂ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾದ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯ ಇತಿಹಾಸದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆ ಸರಿ. ಅದಲ್ಲದೆಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಭಾವಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ವಿಧಾನದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯ ಇತಿಹಾಸ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಾದ ಅರ್ಥಾಂತರಗಳು, ಬಲಿಯ ಹಿಂದಿನ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳು, ಧರ್ಮ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗಿನ ಬಲಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳು, ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದಾದ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ - ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗಲುಗಳಿಂದ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯ ಚೂಲ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕವೇ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ-ಇಂದಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ದೂರಾನ್ವಯದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಗತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಖಚಿತ ಆಧಾರ-ಆಕರಗಳು ಅಲಭ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೂ, ಲಭ್ಯವಿರುವ ಪುರಾಣಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾರೆವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೇವಲ ಊಹೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು ಜಾಂಬು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಜಾಂಬುಪುರಾಣದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಶೈಲಿಗಳು ಪ್ರಪ್ರಾಚೀನವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ Finished products ಅಲ್ಲ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೊಳಪಡುತ್ತಲೇ ಬೆಳೆವ, ಹರಹು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ Growing texts. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಏನೋ, ಆದಿಮವೆನ್ನಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಜಾಂಬು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ಅನೇಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡ ತಲೆ ಇಣಿಕಿಹಾಕಿರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನತೆಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಶಿಷ್ಟ ಮಾನದಂಡಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ತರ್ಕಿಸುವ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಕೊಂಚ ಅನಿಶ್ಚಿತವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬರುವ ಸತ್ಯಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಾಂಬುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಜಲದೇವತೆಗೆ, ನೆಲದೇವತೆಗೆ ಹಾಗೂ ಮೃಗ ದೇವತೆಗೆ (ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ತ್ರೀ ರೂಪದ ದೈವತಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು). ಬಲಿಯಾಗುವವನು ಜಾಂಬುತಾತನ ಮಗನಾದ ಹೆಪ್ಪುಮುನಿ. ಈ ಪುರಾಣಕಥೆ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಪುರಾಣದೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪುರುಷನ ಬಲಿ ನೀಡುವುದರಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಸಂಗ / ಪುರಾಣ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದಾದರೂ ಖಚಿತ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲಾರೆವಲ್ಲ. ಇದೇ ಪುರಾಣ ಕಥೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂಚಿ ಕಾಳಿಯ ಹೂತ ತೇರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಜಾಂಬುಕುಲದ ವೀರನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಗರ್ಭಿಣಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನೇ ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಪುರುಷನ ಬಲಿ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದ ಕಾಲದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರಾಣವೇ ಗರ್ಭಿಣಿಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರ ನಡುವಿನ ಕಾಲದ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಖಚಿತವಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸರಿಸುಮಾರು ಅಂದಾಜಿನ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಜಾನಪದ ಮೂಲದ್ದೂ ಸೇರಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರಿಯುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದೇತರವೆನಿಸುವ ಬಲಿಯ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂಶಗಳೂ ಆಗಿರಬಲ್ಲವು. ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತ ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಪಾರ್ಶ್ವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದೀಯ ಮೂಲದ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಆಗಿರಬಲ್ಲದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೆಂಬಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನದ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವವಳು ಹೆಣ್ಣು. ಬಲಿಪಡೆವ ದೇವತೆಯೂ ಹೆಣ್ಣು. ಬಲಿ ನೀಡುವವನು ಮಾತ್ರ ಪುರುಷ. ಅಥವಾ ಪುರುಷನಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಯಾಗುವ, ಬಲಿಪಶುವಾಗುವ ಪದ್ಧತಿ ಜಾಂಬುಪುರಾಣವನ್ನೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಪದ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ - ಜಾನಪದೇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾದಾಗ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಾದ ಬಲಿಪಶುವಿನ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೂ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಲಿ ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆಂದೇ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಬಲಿ ಕುರಿತ ಶಾಸನಗಳಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧಿ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಳು - ಸತಿ ಹೋಗುವುದರ ಮಾಹಿತಿ ಆನಂತರದ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯ ಸತಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೀತಿಯ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಬಲಿಯ ವ್ಯಾಪಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಆಳದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಪ್ರಭಾವಗಳ ನಂಟು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಒಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು

ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೇವಲ ಪಾರ್ಶ್ವ ಸತ್ಯಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನವೊಂದು ಹೀಗೆ ಓದುವಲ್ಲಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿದೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಲಿ ಎಂದರೇನು? ಬಲಿ ನೀಡುವವರು ಯಾರು? ಬಲಿಗೊಂಡದ್ದೇನು? ಯಾವ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ? ಬಲಿ ಪಡೆವ ದೈವತಗಳು ಯಾವುವು? ಹೆಣ್ಣೆ ಗಂಡೆ? ಪ್ರಾಣಿಗಳೇ? ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುವುದು? ಬಲಿಯ ವಿಧಾನಗಳು ಎಂಥವು? ಇಂತಹ ಹತ್ತಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಉತ್ತರಗಳೇ ಬಲಿಯ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸತ್ಯದ ಸಾಧನಗಳಾಗಬಲ್ಲವು; ಬಲಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲವು. ಇಂತಹದೊಂದು ಒಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಬಲಿ ನೀಡಿರಲಿ, ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೇ ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿ, ಬಲಿ ಎಂಬುದು ಮೂಲತಃ ಹಿಂಸಾಮನೋಧರ್ಮದ ಒಂದು ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಲಿ ಎಂದರೇನೇ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಂಬಿಕೆಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬಲಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕ್ರೌರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕ್ರೌರ್ಯವು ಕೂಡ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವತ್ತು ಈ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಹೇಗೆ ಯಾವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನವೊಂದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಬಲ್ಲಷ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಇಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಬದಲಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬಲಿಕಾಂಡಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಹೊರತಾದುದು ಅಥವಾ ಇದರ ಮಿತಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬಲಿಗಳಲ್ಲೂ ಹಲವಾರು ಬಗೆಗಳಿವೆ. ನರಬಲಿ, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ, ಸಾಂಕೇತಿಕಬಲಿ, ಲೈಂಗಿಕ ಮೂಲದ ಬಲಿದಾನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನ, ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನ ಹೀಗೆ. ನರಬಲಿಯಲ್ಲೂ ಕೆರೆ, ಬಾವಿ, ನದಿ, ಕೋಟೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದುಂಟು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸಮೃದ್ಧಿ, ಮಳೆಬೆಳೆಗಳ ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ನರಬಲಿ - ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಕೊಡುವುದುಂಟು. ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ನಿಧಿಯಾಸೆಯ ಬಲಿಗಳಿವೆ. ಪುರುಷ ಬಲಿ, ಸ್ತ್ರೀಬಲಿ, ಗರ್ಭಿಣಿಯರ ಬಲಿ, ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಶಿಶುಗಳ ಬಲಿಗಳಿವೆ. ಮಹಾಸತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನಗಳಿವೆ. ಜೋಹಾರ್ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಮೂಹಿಕ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶದ ಬಲಿದಾನಗಳಿವೆ. ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಗರುಡ, ಲೆಂಕ, ಜೋಳವಾಳಿಯಂತಹ ಬಲಿದಾನಗಳಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನ, ಗಂಗಾ-ಪ್ರಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಬಲಿದಾನವಾಗುವುದು, ರಥಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ

ಆತ್ಮಬಲಿಯಾಗುವುದು, ಗುಡಿ ಗೋಪುರ, ವಿಮಾನ ಗೋಪುರಗಳಿಂದ ಹಾರಿ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ದೇವದಾಸಿ, ಬಸವಿ, ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆ.... ಹೀಗೆ ಬಲಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ದುರಂತ ಜಗತ್ತೇ ನಮ್ಮೆದುರಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಎಂದೆಂದಿನಿಂದಲೋ ಕುರಿ, ಕೋಣ, ಕೋಳಿಗಳಂತಹ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿಗಳ ಬಲಿಗಳು ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಇಂದಿಗೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲಿವೆ. ಬಲಿಯೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೂ ಬಲಿಗಳನ್ನು ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿಯೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವುದು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಯ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ, ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು, ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವಂತಹ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ವಿಷಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದು ಅಂತನಿಸುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಲ್ಲ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಗಳು, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೊರತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಮಿತಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಿದೆ.

ಜನಪದ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳು ಮತ್ತು ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಮೇಳೈಸಿಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಯ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಗಳು, ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವುದು, ಕೇವಲ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ವಿವಿಧ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆಗೊಳಪಡಿಸಲಾದ ಬಲಿಯ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು 'ಜನಪದ ಬಲಿದಾನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣ'ದ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ - ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತೆ. ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಾತತ್ಯವೊಂದು ಇರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಎಚ್ಚರವೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೨

೨.೧ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿವರಗಳು

೨.೨ ಬಲಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ

೨.೩ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನ

೨.೧
ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿವರಗಳು

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನ ಕುರಿತಂತೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಳಪಡುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಬಲಿ ಹಾಗೂ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ. ಕೇವಲ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಜಲದೇವತೆಯರಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವ, ಅಂದರೆ ಕೆರೆಗೆ, ಬಾವಿಗೆ ಬಲಿನೀಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೇ ಅಧಿಕವಾಗಿವೆ. ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಫಲವಂತಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಮೃದ್ಧತೆಯ ಹಾರೈಕೆಗಾಗಿ ನರಬಲಿ ನೀಡಿದ ಅಥವಾ ವೇಳೆಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕಥನಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಕೃಷಿಕ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿನ ನರಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಇತ್ತೊ ಇಲ್ಲವೊ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಆಗ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಂತಹ ನರಬಲಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕಥನವನ್ನಾಗಿಸಿ ಹಾಡಿದ್ದರೂ ಅದು ಈಗ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸಂದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಖರವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಇಂದಿಗೂ ತೊಡಕಿನ ಕೆಲಸವೆ ಆಗಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವೇಳೆವಾಳಿಗೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವೀರಮರಣದ ಅಪರೂಪದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕೂಡ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಲಯದ ಘಟನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ, ಅವು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಅವು ಕೊಂಚ ಹೊರತಾಗಿರಬಲ್ಲವು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೂಡ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬುದು ಅಷ್ಟಾಗಿ

ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಇತಿಹಾಸ, ಬಲಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ, ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ ವಿವಿಧ ವಿಧಾನಗಳು, ಉದ್ದೇಶಗಳು, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬಲಿಯ ಕುರಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ಕೂಡ ನಡೆದಂತಿಲ್ಲ. ನರಬಲಿ, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ, ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಕೆರೆ, ಬಾವಿಗೆ ಹಾರ, ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಂತಹ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತಾರ ಹಾಗೂ ಆಳದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು.

‘ನರಬಲಿ’ ಕುರಿತಂತೆ ೧೯೭೯ ರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯನಾಥ್ ಅವರು ‘ನರಬಲಿ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’ ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಶ್ರಮ ಹಾಗೂ ವಿಪುಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿರುವುದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಆನಂತರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ಒಂದು ಸೀಮಿತ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯದಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಕೃತಿ ‘ನರಬಲಿ’ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ಅದರ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನರಬಲಿ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಅಮೂಲ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಉಪಯುಕ್ತ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಹಿರಿಯ ಸಂಶೋಧಕರಾದ ಡಾ.ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ ‘ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ’ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಇಂದಿಗೂ ಕಿರಿಯ ಸಂಶೋಧಕರ ಪಾಲಿಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿರುವ ಅವರ ಕ್ರಮ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಪರೂಪದ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಫಲವದು. ‘ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ’ದ ಹನ್ನೊಂದನೇ ಅಧ್ಯಾಯವಾದ ‘ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳು’ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗ, ವೇಳೆವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ, ಲೆಂಕವಾಳಿ, ಗರುಡ ಮತ್ತು ಸತಿಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಮಾಹಿತಿ, ಸಮರ್ಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನ ಅಗ್ನಿಕೊಂಡವನ್ನು ಹೊಕ್ಕೊ ಅಥವಾ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಯೋ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುವ ಹಲವಾರು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ‘ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೮ ರಲ್ಲಿ ಚಾಳುಕ್ಯರ ದೊರೆ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಮಹಾಜ್ವರಪೀಡಿತನಾಗಿ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಾಸನವೊಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ’[೧] ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣಗಳಂದು ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಖಚಿತವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಆಗಿನ

ಕಾಲದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣ, ಹಿಂದುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ರಾಹು ನುಂಗುವ ಸಂದರ್ಭ. ಆಗ ಸೂರ್ಯ ಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಸಹಾನುಭೂತಿ ರೂಪದ ಈ ಚಿತಾಪ್ರವೇಶ ಮರಣದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬುದು ಹಿಂದುಗಳ ಭಾವನೆಯಾಗಿದ್ದಿತು'[೨] ಎಂಬುದಾಗಿ ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಜೈನಕವಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಇಂತಹ ಮರಣಗಳನ್ನು ತೆಗಳಿರುವುದು ಕೂಡ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. 'ರವಿಯ ವಿಮಾನಂ ರಾಹುವಿ। ನ ವಿಮಾನಕಡ್ಡಮಾಗೆ ತತ್ಪತಿಯಂ ರಾ। ಹುವೆ ನುಂಗಿತೆಂದು ತಡೆದಿರ । ದೆ ವಹ್ನಿಯಂ ಪೊಕ್ಕು ಮುರುಟಿ ಸಾವರ್ ಮೂಢರ್ ॥'[೩] ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಈ ಟೀಕೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ 'ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ'ಯಲ್ಲಿನ ಈ ಪದ್ಯವು ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಸಮರ್ಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ಖಂಡಿತ ಸೋಜಿಗದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕವಿ ಜೈನ ಧರ್ಮದವನಾದ್ದರಿಂದ ಇತರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನೇ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಕಾಣುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಆತನ ವಿವರಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ನಾವು ತೋರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅದು ಸತ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬೇಕಿದೆ. ಭೂಮಿಗೂ ಸೂರ್ಯನಿಗೂ ನಡುವೆ ಚಂದ್ರ ಅಡ್ಡ ಬರುವನೆಂಬುದರ ಬದಲಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಸೂರ್ಯನ ವಿಮಾನಕ್ಕೆ ರಾಹುವಿನ ವಿಮಾನ ಅಡ್ಡವಾಗುವುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಗ್ರಹಣದ ಬಗೆಗಿನ ಆತನ ಮೂಲಭೂತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಮಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳು ವಿವೇಕವನ್ನೇ ತ್ಯಜಿಸಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಪ್ರಗತಿಪರ ನಿಲುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಖಂಡಿತ ಅಭಿನಂದನಾರ್ಹ.

'ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳು ನರ್ಮದಾ ನದಿಯ ನಡುದ್ವೀಪವಾದ ಮಾಂಧಾತದಲ್ಲಿ ಕಾಳಭೈರವನ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು'[೪] ಎಂಬುದಾಗಿ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಇವತ್ತೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳು ರಹಸ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರಬಹುದು. ಜೈನರ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿಗಳು ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತುಮಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಮರಣಿಸಿದ ಜೈನ ಮಹಿಳೆಯ ಘಟನೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲದು.

ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ವೇಳವಾಳಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ವೇಳೆಗೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯ ಬೇರುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜನೊಬ್ಬನು ಮಡಿದಾಗ 'ಅವನು ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಸುಖವಾಗಿರಲಿ ಎಂದು ಅವನ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು, ಜನರನ್ನು ಹೂಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಜಿಪ್ಟ್ ಮತ್ತು ಸಿಥಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.'[೫]

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮರಣಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಹಾರ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬಲಿ' ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಥವಾ ಆ-ಹಾರ ಇಡುವುದರಿಂದ 'ಹಾರ' ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸತಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಜನರ್‍ಯಾರೂ ಸಹಗಮನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಸತ್ತವನೊಂದಿಗೇ ಹೂಳಲ್ಪಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಜರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದೂ ಘಟಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಅಂತಹ ಅಚ್ಚರಿಯ ವಿಷಯವೇನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆತ ತನ್ನ ಸಾವಿನ ಜತೆಗೇ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ, ತನಗೆ ಪ್ರಿಯರಾದ ಜನರನ್ನೂ ಅಕಾಲ ಸಾವಿಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ರಾಜನೊಂದಿಗೆ ಮರಣಿಸಲು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ರಾಜಾಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಬಹಶಃ ಈ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಮುಂದೆ ವೇಳವಾಳಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು ವೇಳವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ, ಲೆಂಕ, ಗರುಡದಂತಹ ಬಲಿದಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗದೇ ಹೋದದ್ದು ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ವಿಪುಲವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದೂ ಜನಪದರ ಮೇಲೆ ವೇಳವಾಳಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೇನೂ ಬೀರಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವಂತಿದೆ.

ವೇಳವಾಳಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ವೇಳವಡಿಚ' 'ಬೆಳವಡಿಚ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ವೇಳ ಅಥವ ಬೆಳ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಮಯ (occasion) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ವೇಳ, ಬೇಳ ಎಂಬುದರ ಪ್ರಕೃತಿರೂಪ ಬೇಳ್= ಸುಡು ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಬೇಳವಡಿಚದಲ್ಲಿಯ ಉತ್ತರಪದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲರಿಚ, ಪೊಳಲಿಚಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ "ಇಚ" ಎಂಬ ತದ್ಧಿತ ಪ್ರತ್ಯಯವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದರ ಒಟ್ಟು ರೂಪ ಬೇಳ್+ಪಡೆ+ಇಚ = ಬೇಳ್ವಡಿಚ ಎಂದಿದ್ದು ೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಬೆಳವಡಿಚ ಎಂಬ ಸರಳರೂಪ ಪಡೆದಿದ್ದಿತೆಂದೂ, "ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿಯೇ ವರ್ತಿಸುವವನು" ಎಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು'[೬] ಎಂದು ಸೂಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೀಱುಗಂಟೆ' ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು 'ವೇಳವಡಿಚವೆಂಬುದು ಕರ್ತೃಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ಕೀಱುಗಂಟೆಯೆಂಬುದು ಕ್ರಿಯಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪದೇ ಬರುವುದರಿಂದ ವೇಳವಡಿಚ ತದ್ಧಿತನಾಮ, ಕೀಱುಗಂಟೆ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ'[೭] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೀಱುಗಂಟೆ ಎಂಬುದು ಒಡೆಯನ ಸಮಾಧಿಯ ಕೆಳಗೆ, ಚಿತೆಯ ಕೆಳಗೆ ಆಳು ಹೂಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದು ಈವರೆಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಮೂಲತಃ ಇದು ಕೇವಲ ಸಮಾಧಿಯ (ಕುಂಟೆ=ತಗ್ಗು) ಕೆಳಗೆ ಹೂಳಲ್ಪಡುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದವನಿಗೂ ಕ್ರಿಯಾಪದವಾಗಿ ರೂಢಿಗೊಂಡಿತೇನೋ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮೂಲತಃ ಕೀಱುಗಂಟೆ ಸಮಾಧಿ (=ಕುಂಟೆ) ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು, "ಬೇಳ್ವಡಿಚ"ವು ಅಗ್ನಿ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ

ಶಬ್ದಗಳಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ತಪ್ಪುತಪ್ಪಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳ ತೊಡಗಿರಬಹುದು.... ಇವರು ಒಡೆಯನಿಗಾಗಿ ಹುಗಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕೀಟ್ಟುಗ್ಗಂಟೆ, ಸುಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ವೇಳವಾಳಿ ಎಂದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.'[೮] ರೈಸ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸುವಂತಿದೆ. 'ಕೀಟ್ ಎಂಬುದು ಕೆಳಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಕುಂಟೆ" ಎಂಬುದು ಈಗಿನ ಕುಣಿ (=ಗುಂಡಿ)ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಕೀಟ್ಟುಗ್ಗಂಟೆಯಾದಂ" ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಒಡೆಯನ ಚಿತೆಯ ಕೆಳಗೆ ಅಥವಾ ಸಮಾಧಿಯ ಕೆಳಗೆ ಹೂಳಲ್ಪಟ್ಟವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ.'[೯] ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರೂ ಈ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವಿವರಣೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೦೦ರ ಸುಮಾರಿಗೇ ಮೊದಲ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣದ ಶಾಸನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರವೇ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬೆಳತೂರು ಗ್ರಾಮದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೫೭ರ ಶಾಸನ, ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಶಾಸನವೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಅತ್ಯಂತ ಸುದೀರ್ಘ ಶಾಸನವಾಗಿದೆ. ನಂತರದ್ದು ರನ್ನನ ಅಜಿತನಾಥ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿನ ನಾಗದೇವನ ಹೆಂಡತಿಯರಾದ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಗುಂಡಮಬ್ಬೆಯರ ಪೈಕಿ ಗುಂಡಮಬ್ಬೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ವಿವರವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ 'ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ದಿವಾನ್ ಪೂರ್ಣಯ್ಯನವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಲಕಾಡಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನ ವಿಧವೆ ತಾನು ಸಹಗಮನ ಮಾಡಲು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೋರಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪೂರ್ಣಯ್ಯನವರು ಅಪ್ಪಣೆ ನೀಡಿದ್ದರ ಸನ್ನದಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಪೂರ್ಣ ಪಾಠವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಇದು ಕಾನೂನುಬದ್ಧವಾದ ಕೊನೆಯ ಸತಿಸಹಗಮನವಿದ್ದೀತು.

ಸತಿ, ಗರುಡ, ವೇಳವಾಳಿಯಂತಹ ಬಲಿದಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿಯೂ ಗೌರವದ ಭಾವನೆಯೇ ಇರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದಂತಹವು. 'ಸತಿ ಮತ್ತು ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕರಾದ ನಮಗೆ ನಾಚಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಯಾರೋ ಸತ್ತರೆಂದು ಉಳಿದವರು ಅವರಿಗಾಗಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿ ತಲೆತಗ್ಗಿಸುವಂತಹುದಲ್ಲವೆ? ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಹೇಗೋ ಜೀವನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾಗಿದ್ದ ನೂರಾರು ಜನ ಮುಗ್ಧೆಯರು ಯಾವುದೋ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ನೈತಿಕ ಒತ್ತಾಯದಿಂದಾಗಿ ಸಾಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಅನಾಗರಿಕ ಅಲ್ಲವೆ? ಗರುಡ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳೂ, ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳೂ ಅಂತಹ ದುರ್ದೈವಿಗಳ ಕರುಣಾಜನಕ ಸ್ಮಾರಕಗಳಲ್ಲವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆಧುನಿಕರಾದ ನಮ್ಮನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದಿನ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿ ಹೋದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಇನ್ನೂ ವಯಸ್ಸಿದ್ದರೆ ವಿಧವೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿ ಕ್ರೂರವೂ, ರಾಕ್ಷಸೀಯವೂ, ಖಂಡನೀಯವೂ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು.'[೧೦] ಡಾ.ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ

ಮೂರ್ತಿಯವರು ಎತ್ತಿರುವ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಾನವೀಯತೆ ಇರುವ ಯಾರೊಬ್ಬರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಬಲ್ಲವು. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತಿಯಂತಹ ಅಮಾನುಷ ಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿರುವ ಡಾ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಸತಿ ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರ ಬಲಿದಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆಯುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮಾತ್ರ ಅಚ್ಚರಿಯದಾಗಿದೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ: 'ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದು ಅಥವಾ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಬರೆಯುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ, ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾನೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿ ಅನಾಗರಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದು ನನ್ನ ಒಂದು ಮನಸ್ಸು ಹೇಳಿದರೂ, ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದವರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೌರವ, ಪ್ರಶಂಸೆಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಹಾಗೆ ನಡೆಯಲು ಇದ್ದ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗರುಡರಾಗಲಿ, ಮಾಸ್ತಿಯರಾಗಲಿ ಯಾವುದೋ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಬಲಿಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡವರು. ಆ ಆದರ್ಶದ ಮುಂದೆ ಸಾವೂ ಕೂಡ ಕ್ಷುದ್ರವಾಗಿ ತೋರಿತು. ದೇಹಾಭಿಮಾನ, ಬಾಳಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತೀರ ಸಹಜ. ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಇವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಆದರ್ಶಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಂಬಿ ನಡೆದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪೂಜನೀಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ, ಅನೇಕ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಅನುಕ್ತ ಕಥೆಯನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಬಲವಂತದಿಂದ ಸಹಗಮನ ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಖಂಡನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ತಾವು ಉದಾತ್ತವೆಂದು ನಂಬಿದ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ತನ್ನನ್ನು ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಳೋ ಆಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಳಲ್ಲ. ಆಕೆಯ ನಿಶ್ಚಲತೆ, ದೃಢನಿರ್ಧಾರ, ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಗೌರವಾರ್ಹವಾದವು. ಸತಿ ಆದವರು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಲಕುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಅತ್ಯುನ್ನತ ತ್ಯಾಗದ ಸಂಕೇತಗಳು.'[೧೧] ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡದೆ ಕೊಂಚ ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲವಂತದ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದ ಬಲವಂತಿಕೆ, ಒತ್ತಡಗಳಿಗಿಂತಲೂ ನೈತಿಕ ಒತ್ತಡ, ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಉನ್ಮಾದ, ಉತ್ಕಟತೆಗಳು, ಸತಿ ಹೋಗದೆ ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಅಪಮಾನಗಳಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳೇ ವಿಧವೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಬಲಿಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲವು. ನರಬಲಿಯ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುವಿಗೆ ಈ ಲೋಕದ ಜಾಗೃತ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇರದಿರಲೆಂದೇ ಆತನಿಗೆ / ಅವಳಿಗೆ ಹೆಂಡವನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಾ ಕುಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕುಡಿಯುವಂತಹ ಅಭ್ಯಾಸವೇ ಇರಲಾರದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೆ ಆತ ಬಲಿಯಾಗುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಜೀವಚ್ಛವದ ಹಾಗೆ ಉಸಿರಾಡುವ ಹೆಣವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ತಂತ್ರವನ್ನು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೂ ಆಚರಿಸುವುದುಂಟು. ಸತಿ ಹೋಗುವ ಮುನ್ನಾ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾದ ಮಾದಕ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಸೇವನೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾದಕ ದ್ರವ್ಯಗಳ ಸೇವನೆಯಿಂದ ಆಕೆ ಖಂಡಿತ ಉನ್ಮಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಸದಾ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಸತಿ ಹೋಗುವವಳಿಗೆ ಹೀಗೆ ಮಾದಕದ್ರವ್ಯ ನೀಡಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನ

ಪರಿವೇ ಇರದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬ ಮಾತೊಂದನ್ನು ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಕೂಡ ಆಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರವಾಸಿಗರ ದಿನಚರಿಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಕೂಡ ಸತಿ ಹೋಗುವವಳ ಅಮಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಉತ್ತರ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಇಬ-ನ-ಬತೂತ ದಾಖಲಿಸಿರುವಂತೆ 'ಬೆಂಕಿ ನೋಡಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೆದರದಿರಲಿ ಎಂದು ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಒಂದು ಪರದೆ ಹಿಡಿದರೆ, ಪರದೆಯನ್ನೇ ಕಿತ್ತೆಸೆದು, ನನಗೆ ಬೆಂಕಿಯ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಗಹಗಹಿಸುತ್ತಾರೆ.'[೧೨] ಅಬ್ಬೆ ಡುಬಾಯ್ ತಂಜಾವೂರು ಬಳಿಯ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ 'ಮೈ ತುಂಬಾ ಬಂಗಾರ ತೊಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ ಚಿತೆ ಏರುವತ್ತ ಹತ್ತಿರ ಬಂದಂತೆ ಹೇಗೆ ಭೀತಿಯಿಂದ ಅರೆಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪಿದಳೆಂಬುದನ್ನು ಹೃದಯ ಕರಗುವ ಹಾಗೆ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ.'[೧೩] ವೆನಿಸಿನ ಸೀಸರ್ ಫ್ರೆಡರಿಕ್ ಎನ್ನುವವನೂ ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತ 'ಸತಿ ಹೋಗುವವಳು ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಡುತ್ತ, ದಾರಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಾಡಿಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಗಂಡನೊಡನೆ ತಾನೂ ಮಲಗುವೆನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ... ಊಟವಾದ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವ ತನಕ ಕುಣಿತ, ಹಾಡು ನಡೆಯುತ್ತದೆ.'[೧೪] ತಾಂಬೂಲ ಜಗಿಯುತ್ತ ವಾದ್ಯಗಳ ಗತ್ತಿಗೆ ಕುಣಿಯುವಂತಹ ಸತಿಯರ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ಬಲವಂತವಾಗಿ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಚಿತೆಗೆ ತಳ್ಳಿದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ಸ್ವಾಸ್ ಬೆರ್‌ನ್ಯೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಹೀಗಿವೆ: '... ಆ ನಿಷ್ಕರುಣಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟರೆ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುತ್ತಾರೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಆದರೆ ಆ ಪಿಶಾಚಿಗಳು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಭೀತಿಪಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ನೂಕಿಯೂ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಯದ ಹೆಂಗಸು ಬೆಂಕಿಗೆ ಹೆದರಿ ನಾಲ್ಕೈದು ಹೆಜ್ಜೆ ಹಿಂದೆಗೆದಾಗ ಆಕೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ನೂಕಿದ್ದನ್ನು ನಾನೇ ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಕೊಂಡದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಕೆಲವು ಬಡಪಾಯಿ ಹೆಂಗಸರು ಸುತ್ತ ಆವರಿಸಿ ಬರುವ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹೆದರಿ ಎದ್ದು ಓಡಿಬರಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಾಗ ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾಪಿಗಳು ಉದ್ದವಾದ ಗಳುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಅವರನ್ನು ಅದುಮಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ.... ಆ ಬಡಪಾಯಿ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಚಿತೆಗೆ ಆಹುತಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ನನಗೆ ರೋಷ ಉಕ್ಕಿ ಬಂದು, ಆ ಅನಿಷ್ಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಂಶವನ್ನೇ ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಿಬಿಡುವ ಅವಕಾಶ ನನಗೆ ದೊರೆಯಬಾರದೇ ಎಂದು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತೇನೆ.'[೧೫] ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳು ಇನ್ನು ಅನೇಕವಿವೆ. ತೀರ ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ರೂಪಾ ಕನ್ವರಳ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ರೂಪಾ ಕನ್ವರ್ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ಚಿತೆಯೇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಅವಳು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದಳು. ಆದರೆ ಅವಳನ್ನು ಎಳೆತಂದು, ತಾನೇ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ "ಸತಿ"ಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬರಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಆಹುತಿ ನೀಡಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಅಂಶ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ಸತ್ಯ ಶೋಧನಾ ತಂಡದ ವಿಚಾರಣೆಯಿಂದ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿದೆ.'[೧೬] ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗಬಲ್ಲವು. ಆದರ್ಶವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಆದರ್ಶದ ಮಾತೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಆಗಿರಲಿ, ಯಾವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಾದರೂ ಆಗಿರಲಿ, ಕೊಲ್ಲುವುದು ಮತ್ತು ಕೊಂದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ಆತ್ಮಾಹುತಿ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಯಾರೂ ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಮಾತು. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಹೋದ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕೊಲೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ಅರ್ಧದವು ಆವೇಶ, ಉನ್ಮಾದ, ಕುರುಡುನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅಮಲಿನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ವಿವೇಕಶೂನ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರಿಯಕರರನ್ನು ಕೂಡಲು ಗಂಡನಿಗೆ ವಿಷ ಹಾಕಿ ಸಾಯಿಸುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ ಹೆಂಡತಿಯೂ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಚಿತೆಯೇರಬೇಕೆಂಬ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಯಿತೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನಂತೂ ಅನೇಕ ಪ್ರವಾಸಿಗರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸತಿ ಹೋಗುವವಳು ತೊಟ್ಟ ಚಿನ್ನದ ಆಭರಣಗಳು ತಮಗೇ ಸಿಗುವವೆಂಬ ದುರಾಸೆ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ಧರ್ಮಾಂಧ ಒಳ ಇರಾದೆಗಳಿಂದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜಾರಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದು ಕೂಡ ಖಂಡನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ, ಗಂಡನ ಬಗೆಗಿನ ಅದಮ್ಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಸತಿ ಹೋಗಿರಬಹುದಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮಹಿಳೆಯರ ದೃಢ ನಿರ್ಧಾರವೂ ವಿಷಾದ ಹಾಗೂ ದುರಂತಮಯವೇ ಆಗಿರುವಾಗ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸತಿ ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ ಭಾವನೆ ತಳೆಯುವುದು ಧರ್ಮ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತತ್ವಾಂಧವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಗಂಡನ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರೀತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಚಿತೆಯೇರುವುದು ಸರಿಯೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವವರು ಅದೇ ಗಂಡನಾದವನು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯ ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ತಾಗ ತಾನೂ ಅಂತಹುದೇ ಪ್ರೀತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸತಿಯೊಂದಿಗೆ ಚಿತೆ ಏರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೆಂದಾದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಈ ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಅನುಮೋದಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲಿ, ಬಲಿದಾನ, ಆತ್ಮಾಹುತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಸಮಾಜದ, ಸಮುದಾಯದ ಭಾವುಕ ವಿಷ ವಲಯದ ಪ್ರತಿಫಲನಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ 'ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿ ಎಂಬಂತಹ ಕೃತಿ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ವಿಪುಲ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕೃತ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಎಲ್ಲ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿರುವ ಇತಿಹಾಸನಿಷ್ಠ ಕೃತಿ. ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯಾದಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಹಾಸತಿಯ ಸುದೀರ್ಘ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನನ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಸತಿ ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವೆಂಬಂತಿದೆ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ ಕೃತಿ. ಅವರ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕೂಡ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು. 'ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಅಧೀನ; ಅವನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸತ್ತರೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅವನೊಡನೆ ಸುಖವಾಗಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವ

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಸಹಗಮನದ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದರೆ, ಸತಿಯಾದ ನಂತರ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಹೆಣ್ಣೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ತೋರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.'[೧೭] ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಅವರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ 'ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮ' ಲಾವಣಿಯಿಂದಲೇ ತಕ್ಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮನ ಮಾಸ್ತಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಭಾವ ವಿರೋಧಿಭಾವ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಕೊನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. 'ಭಾವ: ಇಡೀ ಸಹಗಮನದ ಆಚರಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆ, ಕೆಂಡದೊಡನೆ ಧಾರೆ, ಮದುವೆ, ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡನೊಡನೆ ಮತ್ತೆ ಸೇರುವುದು ಎನ್ನುವ ವೈದಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂಥದ್ದು. ವಿರೋಧಿಭಾವ: ಮಹಾಸತಿ ದಹನವಾದ ನಂತರ ದೈವತವಾಗುವುದು, ಫಲವತ್ತುತನವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮಾತೃ ದೈವತವಾಗುವುದು. ಕ್ರಿಯೆ: ಈ ಘಟ್ಟದಿಂದ ವಿರೋಧಿಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯ.'[೧೮] ಗೀತೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವೈದಿಕವಾದ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧಿಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ಸತಿ ಆರ್ಯೇತರ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾತೃದೈವತವಾಗುವುದು ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ, ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಗಮನಿಸಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಕೂಡ ಕುತೂಹಲಕರವಾದುದು. ಮಹಾಸತಿಯಾದವಳು ಯಾವ ಜಾತಿಯವಳೇ ಆದರೂ ಮಹಾಸತಿಯಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಅವಳ (ಮಾತೃದೇವತೆ) ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಮಹಾಸತಿಯಾದ ನಂತರ ಆಕೆ ಮಾತೃದೈವತವಾಗಿಬಿಡುವುದರಿಂದ ಆಕೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪೂಜಾರ್ಹಳಾಗುತ್ತಾಳೆಂಬುದು ನಿಜವಿದ್ದರೂ, ಅದು ಖಂಡಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಪಾಲಿಗಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಮಹಾಸತಿಯಾದವಳ ಜಾತಿಯ ಸಮಾನದ ಇನ್ನಿತರ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಅಥವಾ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿ ಮೇಲು-ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನೆಣಿಸದೆ ಮಹಾಸತಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು ವೈದಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ವೈದಿಕೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲೇ ಲೀನವಾಗಿರುವ ಉನ್ನತ ಜಾತಿಗಳವರು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಲಾರರು. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಅಂತಹ ನಿದರ್ಶನಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಕೇವಲ ಅಪವಾದಗಳು ಮಾತ್ರ.

ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂರನೆಯ ಅಂಶವು ಕೂಡ ಮಹತ್ವದ್ದೇ. ಮಹಾಸತಿಯಾದವಳು 'ಹೆಂಡತಿ'ಯೆಂಬ ಸಂಸಾರದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಅಧೀನತೆಯಿಂದ, ಪ್ರಬಲವಾದ ಮಾತೃಶಕ್ತಿ ದೈವತದ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಜಿಗಿಯುವಂಥದ್ದು. ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಮಹಾಸತಿಯ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ

ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಾಸತಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ವೈದಿಕ ಬಾಹುಳ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿನ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಾಸ್ತಿ ಪೂಜೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಂತೂ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯ ವಿವರಗಳನೇಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮಹಾಸತಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಗುಡಿಯವರೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಗೀತೆ ಹಾಗೂ ಕಥೆಗಳ ಭಾವಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಥನಗಳ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಸತಿ ಬಲಿದಾನದ ಕಥಾನಕಗಳಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರರ 'ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ' ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಮಹಾಸತಿ ವೀರ ತಿಮ್ಮವ್ವ, ಮಹಾಸತಿ ತಾಡಿ ನಾಗಮ್ಮ, ಮಹಾಸತಿ ಕಾಟವ್ವ ಎಂಬ ಸತೀ ಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ ಹಾಗೂ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೊಂದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪೈಕಿ ಐದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಬಲಿದಾನದ ಕಥಾನಕಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯಗಳ ಭಾವಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದ ಜನಪದ ಗಾಯಕಿಯರ ಸಂದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಾನುಭವದ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟು ೪೦೭ ಪುಟಗಳ ಈ ಬೃಹತ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಿತಿಮೀರುವ ಗಾತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುಶಃ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವವರಿಗೆ ಖಂಡಿತ ಈ ಕೃತಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಆಕರವಾಗಬಲ್ಲದು. ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಹನೂರರ ಪರಿಶ್ರಮ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಾರ್ಥಕವಾದ ಕೆಲಸ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೇ ವಿಷಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವಂತಿರುವುದು ಹನೂರರ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್ ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಕೂಡ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳ ಪರಿಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆಯ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ವೇದ, ಪುರಾಣ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸತಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ಸತಿ ಪ್ರಸಂಗದ ಕಥಾನಕಗಳು ಶಾಸನ, ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪ್ರವಾಸಿಗರ ದಿನಚರಿಗಳು.... ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಮೂಲಗಳಿಂದಲೂ 'ಸತಿ' ಕುರಿತ ಅಮೂಲ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿ ಲೇಖಕರ ಪರಿಶ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯ ಪುಟಪುಟವೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುವಂತಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಲೇಖಕರ ಸಂಯಮ ಹಾಗೂ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಹೊಡೆಬಾಚಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಯಾವೊಂದು ಸಣ್ಣ ವಿವರವನ್ನೂ ಶೇಟರು ಕಡೆಗಣಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕಣ್ತಪ್ಪಿ ಹೋಗಲೂ ಬಿಟ್ಟಂತಿಲ್ಲ. ಸತಿ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವವರಿಗೆ ಶೇಟರ ಈ ಕೃತಿಯೂ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ

'ಮಹಾಸತಿ....' ಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯ ಆಕರವಾಗಿದೆ. ವಿವರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಶೇಟರ 'ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ' ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಂತಿಲ್ಲ. ಸತಿ ಹೋದವರ ಬಗ್ಗೆ ಶೇಟರ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದೊಂದಿಗೇ ಏಕೀಭವಿಸುವಂತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಅವರು ಚಿದಾನಂದಮರ್ತಿಯವರ ತ್ಯಾಗ, ಆದರ್ಶ, ಪೂಜನೀಯ ಎಂಬ ಹುತಾತ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಸಮಾರೋಪಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಪೈಶಾಚಿಕ ಕ್ರಿಯೆ, ಅನಾಗರಿಕ ಕೃತ್ಯ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿರುವ ಲೇಖಕರು ಅಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಸತಿಹೋದವರದ್ದು ತ್ಯಾಗ, ಆದರ್ಶವೆಂದೇ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಸತಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ "ಸ್ವಇಚ್ಛೆ" ಎಂಬುದು ತಿರುಚಲ್ಪಟ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿರಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದ ಸತಿ ಶಾಸನಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸತಿಹೋದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಸತಿಯ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ನಿಂತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಮರೆಯುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ. ಸತಿಯನ್ನು ಗತೋಜ್ವಲತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸತಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪಾರದರ್ಶವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗದ ಲೋಪವೆಂದೇ ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ', ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು', ಕೆ.ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ', ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ 'ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ: ಒಂದು ಸಂಕಥನ', ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥರ 'ಹಸುಬೆ: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು', ಡಾ. ಕೆ.ವೈ.ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯರ 'ನೀರ ದೀವಿಗೆ', ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯ', ಎಸ್.ಆರ್. ಗುರುನಾಥರ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಬಂದಮ್ಮನ ಇತಿಹಾಸ' ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ 'ಜಾನಪದ' (ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ) ದೊಂದಿಗೆ ಹಲವಾರು ಅಭಿನಂದನಾ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಹತ್ತಾರು ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳು ಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳ ಕುರಿತು, ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನೇ ಮೂಲವಸ್ತುವಾಗುಳ್ಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಡಾ. ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣವರ ಅವರು ಜಾನಪದ ಬಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕುರಿತೇ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಕಾರಿಯವರು ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸತಿ ಮತ್ತು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದರೆ, ಕೆ.ವೈ.ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಲದೇವತೆಯರಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಒಟ್ಟಾರೆ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು - ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಪ್ರಾಣಬಲಿಗಳು ಮತ್ತವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು - ಜಾನಪದೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಮರುಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಬಲಿಗಳ ವಿವಿಧ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಶೋಷಣೆಯ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಸ್.ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯನವರು 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ವನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ 'ಬಲಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಹಿಳೆಯ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಿದ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೧.

೨. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೧.

೩. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೧.

೪. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ: ೩೦೨.

೫. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೪.

೬. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ: ೫೩.

೭. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೫೩.

೮. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು,: ೫೪.

೯. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೧೩.

೧೦. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲುಗಳು, ಪುಟ : ೪೪.

೧೧. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲುಗಳು, ಪುಟ : ೪೪-೪೫.

೧೨. ನಾ. ಡಿಸೋಜಾ, ಸತಿ : ವಿದೇಶೀ ದೃಷ್ಟಿ - ಕಾನೂನು ಸೃಷ್ಟಿ (ಲೇಖನ),
ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ೧೮ ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೦೨.

೧೩. ನಾ. ಡಿಸೋಜಾ, ಸತಿ : ವಿದೇಶೀ ದೃಷ್ಟಿ - ಕಾನೂನು ಸೃಷ್ಟಿ (ಲೇಖನ),
ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ೧೮ ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೦೨.

೧೪. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೨೦

೧೫. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೩೪-೧೩೫.

೧೬. ಡಾ. ಗೀತಾ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ರೂಪಾ ಕನ್ವರ್ ಪ್ರಕರಣ : ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸಮಾಧಿ (ಲೇಖನ)
ಉದಯವಾಣಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂಪದ (೧೩.೩.೨೦೦೪), ಪುಟ : ೧

೧೭. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೪೫

೧೮. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ: ೨೧೦

೨.೨
ಬಲಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ 'ಬಲಿ'ಯೂ ಒಂದು. ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಕೊಂಚ ಕಷ್ಟ. ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡರೂ, ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನಾನಾ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಗಲೂ ಸಹ 'ಬಲಿ' ಎನ್ನುವ ಪದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಒಬ್ಬರ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ವಿವೇಚನಾರಹಿತವಾಗಿ ತುಳಿಯುವುದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಬಳಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ವಾಮನ ಸಂಚು ಹೂಡಿ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತುಳಿದ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ 'ಬಲಿ' ಪದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥ ಪ್ರಯೋಗ ಲಭಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು.

ಬಲಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. 'ಪ್ರಾಯಶಃ ನರಬಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಅವನ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ, ಆಹಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಅಂಗವೂ ಆಗಿದ್ದಿರಬೇಕು'[೧] ಎಂಬ ಸತ್ಯನಾಥ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ 'ಬಲಿ' ಪದದ ಪ್ರಯೋಗ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಒಬ್ಬರ ಜೀವವನ್ನು ಆಹುತಿ ಪಡೆಯುವ ಬಲಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. 'ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪದ ಬಲಿ. ಇದು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ರಾಜನನ್ನು "ಬಲಿಹೃತ್" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. (ಋ. VII 6.5; x 173.6)'[೨] 'ಬಲಿಹೃತ್' ಎಂದರೆ ಕಾಣಿಕೆ ಕೊಡುವವನು ಎಂಬರ್ಥವಿರುವುದಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸ ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಸಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವೇದದ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಬಲಿ' ಎಂಬ ಪದ ತೆರಿಗೆ ಅಥವ ಕಂದಾಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಆರನೇ ಒಂದು ಭಾಗದ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ಬಲಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಯಾಕೆ ಆರನೇ ಒಂದು ಭಾಗದ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು 'ಬಲಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬಲಿ ಪದ ತೆರಿಗೆ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಯಾವಾಗಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿತೆಂಬುದು ಕೂಡ ಕಾಲದ ಕತ್ತಲಲ್ಲೇ ಹುದುಗಿಹೋಗಿದೆ. ವೇದೋತ್ತರದ ಈ 'ಬಲಿ' ಪದದ 'ತೆರಿಗೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪದಪ್ರಯೋಗ ಇಂದೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. Taxing ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ 'ಬಲಿ' ಹಾಕುವುದು, ಕಷ್ಟ ಕೊಡುವುದು ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವೊಂದು ಇಂದಿಗೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಬಲಿ ಎಂದರೆ ತೆರಿಗೆ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಮೂಲದ ಅರ್ಥವೂ, Taxing ಎಂದರೆ ಬಲಿ ಹಾಕುವುದು ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪದಮೂಲದ ಅರ್ಥವೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹೊರಟರೂ ಅವು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಳೆರಡೂ ಇಂಡೋ-ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷಾ ಮೂಲಕ್ಕೇ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಈ ಅರ್ಥ ಸಂವಹನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ರಾಜರು ಭಾರಿ ತೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಹಲವು ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. 'ಬಲಿ, ಭಾಗ, ಶುಲ್ಕ ಮುಂತಾದ ಕರಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಬದುಕುವ ರಾಜರು ತಮ್ಮ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಃ ಜನರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.'[೬] ಕಂದಾಯ ವಸೂಲು ಮಾಡುವ 'ಬಲಿಸಾಧಕ'ರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಕೂಡ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶರ್ಮರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದ ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಲಿ, ಅಂದರೆ ತೆರಿಗೆ ವಸೂಲಿ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ, ಅದರ ಕ್ಷೀಣ ಹಾಗೂ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ತೆರಿಗೆ ವಸೂಲಿ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅದು ಸ್ವಯಂಸೇವೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಇತ್ತೆಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. 'ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನ ತಾವಾಗಿಯೇ ನಾಯಕನಿಗೆ ಬಲಿ ಒದಗಿಸಿದರೆ ನಾಯಕ ಅವರನ್ನು ಜಯದ ಕಡೆಗೆ ಒಯ್ದು ಯುದ್ಧದ ಕೊಳ್ಳೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ. ಸೋತ ಶತ್ರುವಿನಿಂದ ಬಲಿಯನ್ನು ವಸೂಲು ಮಾಡಿದ್ದಿರಬೇಕು.'[೭] ನರಬಲಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ರೂಪುತಳೆದಿರಬಹುದೆಂಬುದು ಈಗ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅದು ನಿಜ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನ ತಮ್ಮ ಶತ್ರು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರನ್ನು ಬಲಿಗೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ನಾಯಕನಿಗೇ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಕೂಡ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಗೆಲ್ಲುವ ಗುಂಪಿನ ಜನ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಲಿಗೂ ಹಾಗೂ ಸೋತ ಗುಂಪಿನಿಂದ ಲೂಟಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬಲಿಗೂ ಕೊಂಚ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪೊಂದರಿಂದ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲಿಯ ಲಾಭ ಪಡೆಯಲು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಬಲಿಯ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ನಾಯಕನ ಮೂಲಕ ಅವರು ಹೂಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ಬಲಿ ಅಥವಾ ತೆರಿಗೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಗ ಹಣಕಾಸಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರದೆ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಿರಲಿಕ್ಕೂ

ಸಾಕು. ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಮಾತನಾಡಬಹುದಾದರೆ ಅದು ಸೋಮರಸವಾಗಿರಬಹುದು; ಜವೆ, ಗೋಧಿ, ಮಾಂಸ ಹಾಗೂ ಗೋವುಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸೇವಿಸಬಹುದಾದ ಆ-ಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಆಗಿನ ನಾಯಕನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಬಲಿ ಅಥವಾ ಹಾರವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆನ್ನಲಿಕ್ಕೂ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲೇ ನಮಗೆ ಸಾಕುಬೇಕಾದಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧೋನ್ಮಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಆರ್ಯರು ಇಂದ್ರನನ್ನು ತಮ್ಮ ನಾಯಕನೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ಅಂತಹ ಇಂದ್ರ ಕೊಡಗಟ್ಟಳೆ ಕುಡಿದು, ಮಾಂಸ ತಿಂದು ಇನ್ನಿತರ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬ ಋಗ್ವೇದದ ಉಲ್ಲೇಖ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾದುದು. ಬಹುಶಃ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಕೊಡಗಟ್ಟಳೆ ಸೋಮರಸವನ್ನು ತಯಾರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ತಿನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ರುಚಿಕಟ್ಟಾದ ಮಾಂಸ ನೀಡಿ ಆರ್ಯಜನರು ಅವನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಯೋಧ ಬಣಕ್ಕೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಕರ ಸೋಮರಸ ಮತ್ತು ಮಾಂಸ. ಸಣ್ಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ ಆಗ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಲಿ ಅಥವಾ ಆ-ಹಾರ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗದು ಹಿರಿಯ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಅಥವ ಆರ್ಯೇತರ ಪಂಥಗಳ ಮಾತೃಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ವೀರೋಚಿತ ಧೈರ್ಯ, ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮೆರೆದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ, ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ದೈವತಗಳಾಗಿ ಉಳಿದವರ ನೆನಪಿಗೆ ಹಾರವಾಗಿ - ಬಲಿಯಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ತಮಗೆ ಸುಂದರ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಗೋವುಗಳು ಹಾಗೂ ಸೋಮರಸವನ್ನು ದೋಚಿಕೊಂಡು ತರುತ್ತಿದ್ದವರಿಗಾಗಿ ಆರ್ಯರು ಸದಾಕಾಲ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿನ ಮತ್ತು ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಲಿಯ ವಿಶೇಷ ಕರ್ತವ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಇಂತಹ ವಿಶೇಷ ಕರ್ತವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಂದಾಯವೇ ಬಲಿ. ಆಗದು ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಆದಿಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನಿರುನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ತಾವು ಪಡೆದ ಕಂದಾಯ ರೂಪದ ಬಲಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಆ ನಾಯಕ ಮತ್ತವನ ಬಣ ಆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ವೃದ್ಧರು, ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸರ ಮಾನ, ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕಿತ್ತು; ಗೋಮಂದೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಿತ್ತು; ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ದೋಚಬೇಕಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಬೇಕಿತ್ತು. 'ಓ ಇಂದ್ರನೇ! ಶತ್ರುಗಳು ಸಮೀಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶುಭ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಂಪತ್ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆದು ನಮಗೆ ಕೊಡು....' (- ಕುಟುಂಬರಾವ್, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ? ಪು-೧೩.) ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಆದಿಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂತೆಯೇ, ಅಂದಿನ ಆ-ಹಾರದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವಂತಿದೆ. ನಂತರ ಬದಲಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಪಿಂಡ ರೂಪದ ಬಲಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಉದ್ದೇಶಿತ ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಪ್ರೇರಣೆ ಹಾಗೂ ನೆರವನ್ನು ಯಾಚಿಸುವ ಆಚರಣೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದು.

'ಸಿಂಧೂ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲೂ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಬಲಿಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯುದ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು, ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹುದು ಭಾರತದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಜರುಗಿತು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಅವರದು.'[೫] ಡಿ. ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆರ್ಯಪೂರ್ವದ ಹರಪ್ಪಾ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂತಿದ್ದರೂ, ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ಆಚರಣೆಯ ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಂತವನ್ನಿದು ಸೂಚಿಸುವಂತಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಸಿಂಧೂ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅದಾಗಲೇ ದೇವಾಲಯಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬುದೂ, ಆರ್ಯರಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯೊಡೆದು, ತದನಂತರದಲ್ಲೆಂದೋ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದಂತೆ, ಆರ್ಯೇತರ ಹರಪ್ಪಾ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಬಲಿಯ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೋ ಅಥವ ಆಹಾರದ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೋ ತನ್ನ ಮೂಲ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಈ ಸದ್ಯ ನಮಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಧಾರಗಳ ಕೊರತೆಯಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಏನೊಂದನ್ನೂ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ವಿಷಯದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಗೋ ಸಂಪತ್ತು ಹಾಗೂ ಸೋಮರಸವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿನಿಂದ ದೋಚುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನದ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೌತಿಕವೂ, ಲೌಕಿಕವೂ ಆದ ಬೇಡಿಕೆಗಳಿಗಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಋಗ್ವೇದಿಗಳ ಬಲಿಗೆ ಅಂದು ಕಿಂಚಿತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ವೀರೋಚಿತ ನಾಯಕರೇ ಆದಿಮ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಪುರಾಣಗಳ ನೆನಪುಗಳಾಗಿ, ದೈವತಗಳಾದಾಗ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತಿವೆ. 'ಕಂದಾಯ ಸಮರ್ಪಣೆಯ ಬಲಿ' ಪೂರ್ವಿಕ 'ಪಿತೃಗಳ ನೆನಪಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಬಲಿ'ಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಂಡಾಗ ಬಲಿಯ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ತಲೆದೋರಿದಂತಿವೆ. ಹಿಂದೆಂದೋ ಗತಿಸಿದ ಪೂರ್ವಿಕರ ಸಾವಿನ ನೆನಪುಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಬಲಿಯ ಸಮರ್ಪಣೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಅತಿಮಾನುಷ, ಸ್ಪರ್ಶ ಸಿಕ್ಕಂತಿದೆ. ಬದಲಾದ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನ ತನ್ನ ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ ಈ ಅಂಶ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸತ್ತವರ ನೆನಪಿಗೋ ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದ್ದ ಅವರ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲೋ ಜೀವಂತವಿರುವ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ಬಲಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕಾಚರಣೆಯ ಅತಿಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಸತ್ತವರ ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಜೀವಂತವಿರುವ ಪ್ರಾಣಗಳ ಬಲಿಯೇ ಯಾಕೆ ಬೇಕಾಯಿತೆಂಬುದು ಒಂದು ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸತ್ತವರು ಪುನಃ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಬಂದು ತಮಗೆ ಜೀವದ ಬಲಿಯೇ ಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಗಳು ತಾವು ಬದುಕಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇರಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ದೋಚುವ ಆಕ್ರಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಡಿದವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಆಯಾ ನಾಯಕರ ವೀರತ್ವದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿರಬಹುದಷ್ಟೆ. ಅಥವಾ ಅಂತಹ ವೀರತ್ವದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ನೆನಪನ್ನೇ ಮರುಕಳಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ

ಜೀವಬಲಿಗೊಡುವುದಾದರೂ ಅದು ಶತ್ರು ಪಾಳೆಯದ ಜೀವವೇ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆದಂತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನಿಷ್ಪಾಪಿ ಹಾಗೂ ಅಮಾಯಕ ಜೀವಗಳ ಮಾರಣಹೋಮ ನಡೆದಿರುವುದು ಈ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದುದಿಷ್ಟು: ಸತ್ತವರು ಮತ್ತು ಬದುಕಿರುವವರ ನಡುವೆ, ಅಥವಾ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದಾದಲ್ಲಿ, ಸಾವು ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ನಡುವೆ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ತೂಗುಯ್ಯಾಲೆಯಾಡತೊಡಗಿದಂದಿನಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಲಭಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅದು ಬಹುಶಃ ಸಾವಿನ ಭೀತಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ, ಸಾವನ್ನು ಹಾಗಾದರೂ ಮೀರುವ ಬಲಿಷ್ಠರ ಗುಪ್ತ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಯ ತೀವ್ರ ಫಲವೇ ಆಗಿದ್ದಿರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಧರ್ಮವೂ ಕೂಡ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾವಿನ ನಂತರದ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಕುರಿತೇ ತಾನೆ?

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಆದಿಮ ಅವಸ್ಥೆ, ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿನ ಅಭದ್ರ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕಾಲಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ದಾಟಿ, ಇಂದು ಒಂದು ಜೀವವನ್ನೇ ಆಹುತಿ ಪಡೆವ ಹಂತ ತಲುಪಿರುವುದು ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೇ ಬೇಡುವಂತಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾದು ಬಂದ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ತನ್ಮೂಲಕ ಈ ನೆಲದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಹರಿಸಬಲ್ಲಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೊಸ ನೋಟದಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ನೆರವಾಗುವಂತಿರುವುದು ಕೂಡ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಗೌರವಯುತವಾದ ಬದುಕು ಅಥವಾ ಸೀಮಿತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬದುಕು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದ ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಸಹಗಮನದ ಪದ್ಧತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಬಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಅವತ್ತಿನ ಸಮಾಜದ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳನ್ನರಿಯಲು ನಾವು ಪುನಃ ಋಗ್ವೇದವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆದರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಿಖರವಾಗಿ ಸತಿಸಹಗಮನದ ಆಚರಣೆ ಕುರಿತಂತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೇರವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರ ಗಮನವೂ ಹರಿಯುವುದು ಅಥರ್ವ ವೇದದಲ್ಲಿನ ಶ್ಲೋಕವೊಂದರ ಕಡೆಗೆ. ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಋಚೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಚಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಂಡತಿ ಮಲಗುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಆಚರಣೆಯ ವಾಕ್ಯವೊಂದಿದೆ. ನಂತರದ ಋಚೆ ವಿಧವೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೀಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ:

'ಓ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೇ ಎದ್ದೇಳು. ಜೀವರಹಿತವಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ಮಲಗಬೇಡ. ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಎದ್ದು ಬಾ. ಜಗತ್ತಿನ ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಹಿಡಿದ ದೃಢವಾದ ಗಂಡನ ಕೈಗಳ ಮೂಲಕ ಎದ್ದು ಬಾ. ಸತ್ತವನ ಕೈಗಳಿಂದ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ.'[೬]

ಈ ಋಚೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ಸತಿ ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಳಾದ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಹಗಮನ ಬೇಡವೆಂಬ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಒತ್ತಾಯವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ವೇದಯುಗದ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ವೇದದ ಸಮರ್ಥನೆ ಅಥವಾ ಒತ್ತಾಯ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದಾಗ ಸತಿಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿ ಅಥರ್ವ ವೇದ ಕಾಲದ ಆರ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಣೆಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿತ್ತೇ ಅಥವಾ ಆರ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಆರ್ಯೇತರರಿಂದ ಈ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆದು ಅಪರೂಪಕ್ಕಾದರೂ ಅನುಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೇ ಎಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಲಿಗಿಂತಲೂ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾದ, ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಣೆಯ ಈ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಮೂಲ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆದಿಮ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಂತೂ ಈ ಸಧ್ಯ ನಿರ್ವಿವಾದ. ಮುಂದೆ ಆರ್ಯ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಸಹಗಮನದ ಆಚರಣೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗದ ಸರ್ವನಾಶದ ನಾಂದಿಯೇನೋ ಎಂಬಷ್ಟು ಕ್ರೂರ ಹಾಗೂ ಸಾಮೂಹಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದವಾದರೂ ಅದರ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಕಾರಣಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದ ಸಹಸ್ರಮಾನದಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದು ಆಗಷ್ಟೇ ನೆಲೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಯರಿಗೆ, ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಯಜ್ಞದ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅವರು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಊಹಿಸಲಸಾಧ್ಯ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದ ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಂತತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಸತಿಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಯಾವ ವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಒಪ್ಪಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಆಹಾರ ಮೂಲದ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಸಂಹಿತೆಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನರಬಲಿಯ ಕ್ರೂರ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿದರ್ಶನಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಅದಾಗಲೇ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೇರೂರಿತ್ತು. ವರ್ಗ ವಿಭಜನೆಯೂ ಶೋಷಣೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತ್ತು. ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದಂತೆಲ್ಲ ನರಬಲಿ ಪುರುಷಮೇಧಯಾಗವಾಗಿ ಆಚರಣೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. 'ಚಂಡಾಲರು ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಪೈಕಿ; ರಾಮಾಯಣದ ತ್ರಿಶಂಕುವಿನಂತೆ. ಅವರು ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣದವರು. (ರಾಮಾಯಣ: 1.58.10-11). ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ (ವಾಜಸನೇಯ ಸಂಹಿತೆ XXX21; ತೈತ್ತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. III.4.1.17) ಚಂಡಾಲನನ್ನು ಪುರುಷಮೇಧ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.'[೭] ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ವರುಣ ಮುಂತಾದ ವೇದ ದೈವತಗಳಿಗೆ ಹವಿಸ್ಸು ಸಮರ್ಪಿಸಿ, ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಾಗಿ ಯಜ್ಞದ ಬಳಿಯೇ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಯರು ಈ ನೆಲಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧೋನ್ಮಾದಿಗಳಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತೊತ್ತಳದುಳಿವ ಏಕೈಕ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ

ಚಂಡಾಲರನ್ನು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಯಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿಸಬಹುದೆಂಬ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ನಿರ್ಲಜ್ಜ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದ ಬಗೆಗಿನ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಹಿಡಿತ ಬಲಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತ್ತು. ಪಿತೃಗಳ ಮೋಕ್ಷದ ಸಲುವಾಗಿ ಗಂಡು ಸಂತಾನ ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತ್ತು. ವೇದೋತ್ತರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಸಂತಾನದ ಚಾಳಿ ಅತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ತಲುಪಿತ್ತು. 'ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಹುಟ್ಟುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಕೂಡ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತೈತ್ತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಚರಣೆ - ಕುಶವನ್ನು ಮೇಲೆಸೆದು ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶದ ಕಡೆಯ ಎಲ್ಲ ಮೇಲ್ಮುಖ ಚಲನೆಗಳು ಗಂಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದವೆಂದೂ, ಕೆಳಮುಖ ಚಲನೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದೆಂದೂ ಈ ಆಚರಣೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೆಲ್ಲ ಗಂಡು ಮಗುವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಲಾಗುವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತೇ ಇದೆ.'[೮]

ಆರ್ಥಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದ್ದವು. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಗಂಡು ಸಂತಾನಾಪೇಕ್ಷೆ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ವಂಶವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಕಥೆ ಆನಂತರದ ಇನ್ನಿತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿದೆ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಮೂಲಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅವನಿಗೆ ನೂರು ಮಂದಿ ಪತ್ನಿಯರಿದ್ದರೂ ಗಂಡು ಸಂತಾನವಿರಲಿಲ್ಲವಾಗಿ ಆತ ಋತದ ಅಧಿದೇವರಾದ ವರುಣನಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾನೆ. ಹುಟ್ಟುವ ಗಂಡು ಕೂಸನ್ನು ತನಗೇ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಶರತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ವರುಣ ಪುತ್ರಸಂತಾನವನ್ನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ತನ್ನ ಮಗ ರೋಹಿತನನ್ನು ಬಲಿಗೊಡಲು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದೆ ಮಗುವಿಗೆ ಹಲ್ಲು ಬೆಳೆಯಲಿ, ಶಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸವಾಗಲಿ, ಮದುವೆಯಾಗಲಿ ಎಂದು ವರುಣನ ಬಲಿ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದೂಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ವರುಣನೇ ರೋಹಿತನ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದಾಗ, ರೋಹಿತ ಓಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಓಡಿಹೋಗಿ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಜೀಗರ್ತನೆಂಬ ಬಡಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ವರುಣ ಅಲ್ಲಿಗೂ ಧಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ರೋಹಿತನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನರಿತ ಅಜೀಗರ್ತ ತನ್ನ ಮಧ್ಯದ ಮಗ ಶುನಶ್ಯೇಪನನ್ನು ರೋಹಿತನ ಬದಲಿಗೆ ವರುಣನಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡಲು ನೂರು ಗೋವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಸಮ್ಮತಿಸುತ್ತಾನೆ. ವರುಣನೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗಿಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಬಲಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಬಗೆದು ಶುನಶ್ಯೇಪನನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಮ್ಮತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಜ್ಞಪಶುವಾಗಿ ಅಲಂಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶುನಶ್ಯೇಪನನ್ನು ಯೂಪಸ್ತಂಭಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಲು ಋತ್ವಿಕರ್ಯಾರೂ ಮುಂದೆ ಬರದಿದ್ದಾಗ, ತಂದೆಯಾದ ಅಜೀಗರ್ತನೇ ಪುನಃ ನೂರು ಗೋವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಮಗನನ್ನು ಯೂಪಸ್ತಂಭಕ್ಕೆ ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಶುನಶ್ಯೇಪನೇ ವೇದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟು, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಬಲಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಂದ

ಮರುಜನ್ಮ ದೊರೆತದ್ದರಿಂದ ಶುನಶ್ಯೇಪ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರಿನ ನೆನಪಲ್ಲಿ ದೇವದಾತ ಎಂದು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[೯] ಈ ಕಥೆಯ ವಿವಿಧ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಇದ್ದರೂ ಶುನಶ್ಯೇಪನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಹೋದ ಪ್ರಸಂಗವಂತೂ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಶುನಶ್ಯೇಪನ ಬಲಿಯ ಪ್ರಸಂಗ ವೇದದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನರಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಹೊರಟರೆ, ಋತದ ಅಧಿದೇವನಾದ ವರುಣನಿಗೆ ಶುನಶ್ಯೇಪನೇನೂ ಶತ್ರುವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವರುಣ ಒಬ್ಬ ಅಮಾಯಕನ ಬಲಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹೇಗೆ ಸಮ್ಮತಿಸಿದ? ಯಾಕಾಗಿ ಸಮ್ಮತಿಸಿದ? ಅಸಲು ಬಲಿ ಪಡೆಯುವುದನ್ನೇ ಅವನು ಶರತ್ತನ್ನಾಗಿ ಯಾಕೆ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿವರಣೆಗಳು ವೇದಗಳಲ್ಲೂ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದಾಗಿ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಷ್ಟು: ಕಂದಾಯ ಅಥವಾ ತೆರಿಗೆ ಎಂಬ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯ ಬಲಿ ಬಹಳ ಬೇಗ ಜೀವದ ಆಹುತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥನೆಲೆಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿತು ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಜೀವಬಲಿಯೇ ಬಲಿಪಡೆವ ದೈವತದ ಆ-ಹಾರವಾಯಿತು ಎಂಬುದು.

ಋಗ್ವೇದದ ರಚನೆಯ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲೇ ಬಲಿ ಎಂದರೆ ತೆರಿಗೆ ಎಂಬರ್ಥದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ನರಬಲಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಾಂತರದ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. 'ಯಜುರ್ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆ ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಬಲಿಗಳು ಕಲ್ಪನಾತೀತವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿದವು. ಬಲಿಯಾಗದ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲ.'[೧೦] ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಯಜುರ್ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಲಿಯ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆದದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ, ಯಜ್ಞದ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೂ ವೈರುಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರುವುದು ಕೂಡ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ವೇದೋತ್ತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ ಅಂದರೇನೇ ಬಲಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಬಲಿಗಳಲ್ಲಿನ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧವೇ ಅಹಿಂಸೆಯೆ ಪರಮಗುರಿಯಾದ ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿದ್ದವು ಎಂಬ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವನ್ನೊದಗಿಸಬಲ್ಲದು.

ಆರ್ಯಪೂರ್ವಜರಿಗೆ ಬಲಿ ಎಂದರೆ ಕಂದಾಯದ ತೆರಿಗೆ, ನಾಯಕನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಕೊಡುಗೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದಂತೆಯೇ ಯಜ್ಞ ಎಂದರೆ ಪ್ರಜೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿತ್ತು. ಬಲಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಯಜ್ಞಭೂಮಿ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂತಾನ ಬೆಳೆಸುವ ಪವಿತ್ರ ನೆಲೆಯಾಗಿತ್ತು. 'ಋಷಿ ಪೂರ್ವಜರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಇಷ್ಟವಾದ ದೇವತೆ ಎಂದರೆ ಮಹದುಪಯೋಗಿಯಾದ ಅಗ್ನಿ.... ಅಗ್ನಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಭೋಜನ, ಪಾಕನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಆಯಿತು. ಅಗ್ನಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕ್ರೂರ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ದುಷ್ಟ ಶತ್ರುಗಳ ಪ್ರತೀಕಾರ ಮಾಡಲು

ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅಗ್ನಿಯ ಯೋಗದಿಂದ ದಟ್ಟವಾದ ಕಾಡನ್ನು ಹುಲ್ಲುಗಾವಲನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಅದ್ಭುತ ಹಾಗೂ ಅತರ್ಕ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆರ್ಯ ಪೂರ್ವಜರಿಗೆ ಅತಿಶಯವಾದ ಪ್ರೇಮ, ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಉಂಟಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಯೇ ಸುಖಕರ್ತ, ದುಃಖಹರ್ತ ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಭಾಸವಾಯಿತು... ಅಗ್ನಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಆರ್ಯಪೂರ್ವಜರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಭಕ್ತಿ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದರೆ ಅವರು ತಿನ್ನುವುದು, ಆಡುವುದು, ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಏಳುವುದು, ಮಲಗುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಜೋತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಗ್ನಿಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಕೊನೆಯ ಹಾಗೂ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಕರ್ಮವಾದ ಪ್ರಜೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಬೆಚ್ಚಗಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು.'[೧೧] ಯಜ್ಞ ಅಂದರೇನೇ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಬಹೋಪಯೋಗಿಯಾದ ಅಗ್ನಿಯ ಸುತ್ತ ನೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಯಪೂರ್ವಜರು ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೇ ಬಹಳ ಪವಿತ್ರವಾದ ಯಜ್ಞದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ವಿ.ಕಾ. ರಾಜವಾಡೆಯವರು ಋಗ್ವೇದದ ಐದು ಹಾಗೂ ಆರನೆಯ ಮಂಡಲಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಮಾತಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವೊದಗಿಸಬಹುದಾದ ಋಚೆಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತೆಗೆದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಈ ಐದು ಮತ್ತು ಆರನೆಯ ಮಂಡಲಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಂಡಲಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂಬುದು. ಋಚೆಗಳ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ರಾಜವಾಡೆಯವರು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ: '(೧) ಸ್ಯಾನ್ನಃ ಸೂನು ಸ್ತನಯೋ ವಿಜಾವಾ (೨) ಸಗ್ಧಿ ವಾಜಸ್ಯ ಸುಭಗ ಪ್ರಜಾವತಃ (೩) ಅಯಂ ಅಗ್ನಿ ಸುವೀರ್ಯ ಸ್ಯೇಶೇ (೪) ಅಗ್ನೇ ತೋಕಂ ತನಯಂ ವಾಜಿನೋ ದಾಃ ॥ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ಪ್ರಜೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಿ, ಪುತ್ರರನ್ನು ಕೊಡಲಿ, ವೀರ ಸಂತತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಿ ಎಂಬ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಇದೆ.'[೧೨] ಯಜ್ಞ ಪದದ ಮೂಲಧಾತುವಲ್ಲೇ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಮಾಗಮದ ಅರ್ಥ ಅಡಗಿರುವುದನ್ನು ಕೂಡ ರಾಜವಾಡೆಯವರು ಕೂಲಂಕುಷ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಯಜ್' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದ ಎರಡು ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. 'ಯಜ್' ಮತ್ತು 'ಇಜ್' - ಈ ಜೋಡಿ ಕ್ರಿಯಾಪದದಲ್ಲಿ 'ಇ' ಅಥವ 'ಯ' ಈ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಅರ್ಥ ಗಮನ (ಗಮಿಸುವುದು = ಚಲಿಸುವುದು) ಅಂದರೆ ಹೋಗುವುದು, ಸೇರುವುದು ಎಂದಿತ್ತು ಮತ್ತು ಈ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಅರ್ಥ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು, ಯೌನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದಿತ್ತು. ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರಿ ಯೌನ ಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಜನನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಈ ಜೋಡಿ ಕ್ರಿಯೆಗೆ 'ಯಜ್' ಅಥವ 'ಇಜ್' ಎಂಬ ಜೋಡಿ ಕ್ರಿಯಾಪದ ಅವರ (ಆರ್ಯರ ಪೂರ್ವಜರ) ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿತ್ತು.'[೧೩] ಹೀಗೆ ಪ್ರಜೋತ್ಪತ್ತಿಯ ತಾಣವಾಗಿದ್ದ ಯಜ್ಞಭೂಮಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ನಾಮಪದವಾಗಿ ಮುಂದಿನವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡಿತು. ಕಾಲಕಳೆದಂತೆ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮೈಥುನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ನಡೆಸತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಾಗದೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸುವ ಹೊಸ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಆರ್ಯರು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಅಗ್ನಿಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಯಾವೆಲ್ಲ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ಕಾಮಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೋ, ಅವೇ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು

ತಾವೂ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ತಮಗೂ ಅಂತಹುದೇ ಇಷ್ಟ ಕಾಮಸಿದ್ಧಿಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಸಹಜ ಭಾವನೆ ಈ ಹೊಸ ಯಜ್ಞ ವಿಧಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿತ್ತು. ಆರ್ಯರ ಪಿತೃಗಳು ಅಗ್ನಿಯ ಮುಂದೆ ಉಚ್ಛರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅಶ್ಲೀಲ ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ಮೈಥುನ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಅನುಕರಣೆ ಅಶ್ವಮೇಧದಂತಹ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಂದು ರಾಜವಾಡೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದ ಯಜ್ಞ ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಜೀವಬಲಿಯಂತಹ ವೈರುಧ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಾದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತೋ ಅಥವಾ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಾದ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಯಜ್ಞದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಾದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೋ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಗಳಾಚೆಗೆ ಅವು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಿಸುತ್ತ ಕಾಕತಾಳೀಯವೆಂಬಂತೆ ಜೀವಬಲಿಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಿಗೇ ಬಂದು ನಿಂತಿರಲೂಬಹುದು.

ಯಜ್ಞ ಮತ್ತು ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಕ್ರಮೇಣ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರ ನರಬಲಿಯಂತಹ ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಯಜುರ್ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಆರ್ಯರು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಪಾಲಕ ವರ್ಗಗಳು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಯಜ್ಞ ಬಲಿಗಳು ಉಪಯುಕ್ತ ಸಾಧನಗಳೆನಿಸಿದ್ದವು. ಪಂಜಾಬಿನ ಆರ್ಯರು ವೇದಮಂತ್ರ, ಶುದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಫಲವತ್ತು ಭೂಮಿಯಾಗಿದ್ದ ಗಂಗಾಯಮುನ ನದೀ ಬಯಲಿನ ಆರ್ಯರು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠುರರಾಗಿದ್ದರು. ನೂತನ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾದ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಬಲಿಗಿಂತಲೂ ಸಮರ್ಥವಾದ ಸಾಧನವಾಯಿತು.'[೨೪] ಈ ಆಹಾರೋತ್ಪಾದನೆಯ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಎಂಬ ತೆರಿಗೆಯ ಪದ್ಧತಿ ತನ್ನಿಂತಾನೇ ಕ್ಷೀಣಿಸಿ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದದ್ದರಿಂದ ಬಲಿಯ ಅರ್ಥವೂ ಬದಲಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಬಲಿಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ನೀಡಲು ವರ್ತಕ ವರ್ಗ ನಿರಾಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಗೋವುಗಳು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಕೃಷಿವಲಯದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಧೆಗೆ ಕೃಷಿಕ ವರ್ಗ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಯಶಃ ಬಲಿಯ ಉದ್ದೇಶ ತೆರಿಗೆ, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯ ಆಚೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು, ಆರ್ಯರು ನರಬಲಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಆರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಉಚ್ಛ ಜಾತಿಯ ಮೇಲರಿಮೆಗೆ ಅಡ್ಡವಾದವರ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗೆ ಯಜ್ಞ-ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರವನ್ನಾಗಿಸಿ, ಸಮುದಾಯದ ಶ್ರದ್ಧಾಕೇಂದ್ರಗಳ ದುರುಪಯೋಗಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಲು ವಿನೂತನ 'ನರಬಲಿ' ಸಹಕಾರಿಯಾದಂತಿದೆ. ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಉತ್ಪನ್ನ ದೋಚಲು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಸಾಧನವಾದರೆ, ಈ ವರ್ಣ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಹಾಗೂ ಒಪ್ಪದವರನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲವಾಗಿಸಲು ಯಜ್ಞದ ಬಲಿ ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ಹಾಗೂ ಚಾರ್ವಾಕರ ಜೀವಂತ ದಹನದ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಮತಾಂಧರು ನಡೆಸಿದ ನರಮೇಧಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳು ಕೂಡ ಲಭ್ಯವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಒಳಸುಳಿವುಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಹಾಗೂ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ದಕ್ಷಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿ ಸತಿ ಅಥವಾ ದಾಕ್ಷಾಯಿಣಿ ಪತಿನಿಂದೆಯನ್ನು ಕೇಳಲಾಗದೆ 'ಶಿವಾಯಸ್ವಾಹಾ' ಎಂದು ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮನ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ (ಈಶ್ವರ ವಿರೋಧಿ) ಯಜ್ಞದ ಕುಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರಿ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಾಸೆ ನೀಡಿದಂತಿದೆ. ಈ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಶಿವನ ಜತೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದವಳೂ ಅಲ್ಲ; ಅನುಗಮನವೂ ಅಲ್ಲ. ಬರಿದೇ ತನ್ನ ಗಂಡನ ನಿಂದನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಯೆ ಅಗ್ನಿಕುಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರಿದವಳು. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಮಾದ್ರಿ ತನ್ನ ಗಂಡ ಪಾಂಡುವಿನ ಜತೆ ಚಿತೆಯೇರಿದ್ದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ದಾಖಲೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕ್ಷೀಣ ದಾಖಲೆಗಳೂ ಆಗಿರಬಲ್ಲವು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಾಯಶಃ ಪುರಾಣ ಕಾಲದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸತಿಸಹಗಮನದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಘಟನೆ ಸುಳಿವು ಕೊಡುವಂತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸೀತೆಯ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶದ ಪ್ರಹಸನವು ಕೂಡ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಯೇ. ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿ ಮುಗಿದರೂ ರಾಮ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ವಾಪಸ್ಸಾಗುವುದು ತಡವಾದಾಗ ಭರತ ಅಗ್ನಿ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗುವುದು. ಅಭಿಮನ್ಯುವನ್ನು ಇತರರು ಚಕ್ರವ್ಯೂಹಕ್ಕೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸದಂತೆ ತಡೆದ ಜಯದ್ರಥನನ್ನು ಸಂಜೆಯೊಳಗಾಗಿ ವಧಿಸದ ಅರ್ಜುನ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಏಕಲವ್ಯನ ಹೆಬ್ಬೆರಳನ್ನು ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯ ಗುರುದಕ್ಷಿಣೆಯಾಗಿ ಪಡೆವ ಪಿತೂರಿಯ ಮನೋಧರ್ಮ-ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಕಲ್ಪ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಬಲಿಗಳೇ.

ಜಲದೇವತೆಯರು ಪುರಾಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಂಡುಜೀವಗಳನ್ನೇ ಬಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಗಂಗೆ ಮತ್ತು ಶಂತನು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬೇಟೆಗೆಂದು ಹೊರಟಿದ್ದ ಶಂತನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಮೋಹಿಸಿ ವಿವಾಹವಾಗಲು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಗಂಗೆ ವಿವಾಹದ ನಂತರ ತನ್ನ ಯಾವುದೇ ವರ್ತನೆಯನ್ನೂ ಶಂತನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಾರದೆಂಬ ಶರತ್ತು ವಿಧಿಸಿ ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆನಂತರ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಜನಿಸಿದ ಏಳು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಗಂಗೆ ನದೀ ನೀರಿಗೆ ಎಸೆದು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಎಂಟನೆಯ ಮಗುವನ್ನು ನೀರಿಗೆ ಎಸೆಯ ಹೋದಾಗ ಶಂತನು ಶಿಶುಹತ್ಯೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಂತನು ನೀಡಿದ ವಚನ ಭಂಗವಾದೊಡನೆಯೇ ಗಂಗೆ ಶಂತನುವನ್ನು ತೊರೆದು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಉಳಿದ ಮಗುವೇ ಭೀಷ್ಮ. ನೀರಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಇನ್ನಿತರ ಏಳು ಕೂಸುಗಳೇ ಅಷ್ಟವಸುಗಳ ಪೈಕಿಯ ಮೊದಲ ಏಳು ಮಂದಿ. ಮಹಾಭಾರತದ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಜಲದೇವತೆ ಶಿಶುಬಲಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವಂತಹುದಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣ-ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಲದೇವತೆಗೆ ಗಂಡುಶಿಶುಗಳು ಬಲಿಯಾದದ್ದರ ಮಾಹಿತಿ ಇದ್ದರೂ, ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಜಲದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಾಭಾಸವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶ ಸ್ತ್ರೀಬಲಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯರ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲದ್ದು. ಹಾಗಿರುವಾಗ ಧರ್ಮಸಮ್ಮತವಾದ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಈ ಗಂಡು ಶಿಶುಗಳ ಬಲಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗರ್ಭಿಣಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ, ಅಂದರೆ ಎಂಟುಕಾಲಿನ ಬಲಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವ (ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದವಳು ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಶಿಶುವನ್ನು ಧರಿಸಿರಬಹುದೆಂಬ ಇಂಗಿತವೂ ಈ ನಿಲುವಲ್ಲಿದ್ದಂತಿದೆ.) ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯೊಂದಿಗೆ ಕನ್ಯೆಯರನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನಗೊಂಡದ್ದು ಕೇವಲ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಿತೂರಿಯಿಂದಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಂತ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವುದು ಕೂಡ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಇಂತಹವೇ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾದರೂ ಬಲಿಯ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅವು ನೇರ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಲಾರವು. ಆದರೂ ಕೆಲವಾದರೂ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬಂದ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗವೆಂದರೆ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ವಾಮನ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತುಳಿದ ಪ್ರಸಂಗ. ಈ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗದ ಪುರಾಣ ಮುಸುಗನ್ನು ಕೊಂಚ ಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಕೆಲವಾದರೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಎಳೆಗಳು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಿಕ್ಕೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದೇನೋ ಎನ್ನುವ ದೂರದ ಆಸೆ-ಇಂತಹ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿಂದಿದೆ.

ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಹೆಸರೇ ತಾನು 'ಬಲಿ'ಯಾದದ್ದನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇವತ್ತಿನ ಕೇರಳ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದಟ್ಟವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಆರ್ಯರು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಕ್ರೂರ ಬಾಹುಗಳನ್ನು ಚಾಚಿದ ಕೊನೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೆಂದೋ ಈ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ನಾಜೂಕಿನ ಆರ್ಯ ಪಿತೂರಿ ನಡೆದಿರಬಹುದಾ ಎಂಬ

ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ದೂಡುವಂತಿದೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲಾದರೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಅಡ್ಡ ಇಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತೆ.

ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಮೂಲ ಹೆಸರು 'ಬಲಿ' ಎಂದೇ ಇತ್ತೆ? ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು ಬೇರೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆ? ವಾಮನ ಈ ಜನಾನುರಾಗಿ ದೊರೆಯನ್ನು ಬಲಿಗೊಂಡ ನಂತರದಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಬಲಿಗೊಂಡದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಬಲಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಆ ದೊರೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತೆ? ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ಪುರಾಣಗಳ ಕತ್ತಲ ಮುಸುಗಲ್ಲೇ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ, ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೂಲಕವಷ್ಟೇ ಇಂತಹ ಗಂಭೀರ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇನೋ?

ಬಲಿ ಪದದ ಅರ್ಥ ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹಾಗೂ ನಾಜೂಕಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಂಡದ್ದೇ ಬಲಿ-ವಾಮನ ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಎನಿಸುತ್ತೆ. ವಿಷ್ಣುವು ಬಲಿಯನ್ನು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತುಳಿಯಲೇಬೇಕೆನ್ನುವಂತಹ ಘನಘೋರ ಅಪರಾಧವನ್ನೇನೂ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಒಂದು ರಾಜ್ಯದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಪದವಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆತನನ್ನು, ಆ ರಾಜ್ಯದವನೇ ಅಲ್ಲದ ವಾಮನ ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಹಕ್ಕು ತನಗೆ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಿದ? ವಾಮನ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ... ವಿಷ್ಣುವು ಸರ್ವಶಕ್ತ ದೇವರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಕೂಡ ಬಲಿ-ವಾಮನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸಮತೂಕದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವು ದುಷ್ಟರ, ಕೆಡುಕು ಶಕ್ತಿಗಳ ದಮನ ಮಾಡಿ, ಶಾಂತಿ, ನೆಮ್ಮದಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿರದ ಬಲಿಯನ್ನು ಆತ ಕೇವಲ ಶಿವಭಕ್ತನೆಂದು ಅಥವಾ ಅಸುರನೆಂದು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತುಳಿದು ಶಿಕ್ಷಿಸಿದನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಆರ್ಯ ದೇವೋತ್ತಮರ ಪರವಾದ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗೀಯ ಧೋರಣೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಪೀಡಿತ ನಿಲುವಿನ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಷ್ಣುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಮಾಡಿದ ದುಷ್ಟ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಆತ ದಾನಶೀಲನಾಗಿದ್ದದ್ದು; ಇಂದ್ರ ಪದವಿ ಪಡೆಯಲು ನೂರೊಂದು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಪೂರೈಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರ! ನೂರೊಂದು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಇಂದ್ರ ಪದವಿಗೆ ಅರ್ಹರಾಗಬಹುದೆಂಬ ಋಷಿಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರಕರ್ತರು, ಸ್ಮೃತಿ, ಸಂಹಿತಕಾರರು ರೂಪಿಸಿರುವ ನಿಯಮವನ್ನು ಚಾಚೂ ಉಲ್ಲಂಘಿಸದಂತೆ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದು ಬಲಿಯ ಅಪರಾಧ ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯವೆಂದು ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯ ಘೋಷಿಸಿರುವಾಗ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮಾಡಿದ ನೂರೊಂದು ಯಜ್ಞಗಳು ಹೇಗೆ ಪಾಪ ಕಾರ್ಯಗಳಾದವು? ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲವೆ ಅಥವಾ ಅಸುರನೊಬ್ಬ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯೆ?

ಇಂತಹ ಪುರಾಣಗಳ ಗೊಡ್ಡು ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪಕ್ಕ ಸರಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು: ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಜನಾಗಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಜನಾನುರಾಗಿಯಾಗಿದ್ದ. ಹಾಗಾಗಿ ಈತನನ್ನು ಯುದ್ಧದ ಮೂಲಕ ಜಯಿಸುವ ಮಾತು ಅಸಂಭವವೆನಿಸಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯ ಆತ ಆರ್ಯೇತರ ರಾಜನಾಗಿದ್ದದ್ದು. ಎರಡನೆಯದು: ಬಲಿ ಮತ್ತು ವಾಮನ ಪ್ರಸಂಗ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಬಲಿಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಕಸಿಯಲು ಅಸುರ, ಯಜ್ಞ, ಇಂದ್ರ ಪದವಿ... ಇತ್ಯಾದಿ ಅಸಮರ್ಥನೀಯ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಈ ನೆಲದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಆರ್ಯೇತರ ರಾಜನನ್ನು ಬಲಿ ಹಾಕುವ ಒಳಹುನ್ನಾರಿನದು. ಮೂರನೆಯದು: ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆಯ ಭೂಮಿಯ ದಾನವೆನ್ನುವುದೇ ಭೂಮಿ ದಾಹದ ಆರ್ಯಪಿತೂರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸುವಂತಿದೆ. ಬಲಿಯನ್ನು ವಂಚಿಸಿದ ವಾಮನ ಬಲಿಯನ್ನು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತುಳಿದನೆಂಬುದರ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥ ಬಲಿಯನ್ನು ವಾಮನ ಸರ್ವನಾಶ ಮಾಡಿದನೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ದಕ್ಷಿಣದ ಕೊನೆಯ ಅಸುರೀ ರಾಜ್ಯವೂ ನೆಲಕಚ್ಚಿ ಆ ಮೂಲಕ ಆರ್ಯರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿತು. ಹೀಗೆ ವಂಚನೆ, ಪಿತೂರಿ, ಹಿಂಸೆ, ಸಜ್ಜನಿಕೆಯ ದುರುಪಯೋಗದೊಂದಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿಂದ ಉಚ್ಚಾಟಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಲಿ ನೆನಪಾಗಿ, ಪುರಾಣದ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿ, ಜನಾಂಗೀಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಉಳಿದುಹೋದದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಯಶಃ ಬಲಿ ಪದ ಮತ್ತು ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರಬಹುದೇ? ನರಬಲಿಯ ನಾಜೂಕು ಆಚರಣೆಗೆ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯೇ ಮೊದಲ ಬಲಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ನರಬಲಿಗಳ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಹಂತವನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತೆ. 'ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೮೫ ರಲ್ಲಿ ಮಗದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇನಾಧಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಾಮವೇದಿ ಸುಂಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುಷ್ಯಮಿತ್ರನು ಒಳಸಂಚು ಹೂಡಿ, ಬೃಹದ್ರಥ ಮೌರ್ಯ ಮಹಾರಾಜನನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಇರಿದುಕೊಂದನು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಂಡರಿಯದ ಜನಾಂಗೀಯ ಹತ್ಯೆಯು ನಡೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ನಾಗಬೌದ್ಧರನ್ನು ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಹಿಂಸಿಸಿ ಕೊಲ್ಲಲಾಯಿತು. ಯಾವ ಬೌದ್ಧರು 'ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ'ಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರೋ ಅದೇ ದಯಾಮಯಿ ಬೌದ್ಧರನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಬಲಿ ಹಾಕಲಾಯಿತು. ಒಬ್ಬ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಕುವಿನ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿದು ತಂದರೆ ೧೦೦ ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಬಹುಮಾನವಾಗಿ ನೀಡುವುದಾಗಿ ಪುಷ್ಯಮಿತ್ರನು ಘೋಷಿಸಿದನು.'[೧೫] ಜನಾಂಗೀಯ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಿಂಸೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಬಲಿಯುತ್ತಲೇ ಬಂತು.

ಅಥರ್ವ ವೇದದಲ್ಲಿನ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಹಾಗೂ ದಾಕ್ಷಾಯಿಣಿ ಅಥವಾ ಸತಿ ಕೊಂಡ ಹಾರಿದ್ದು, ಮಾದ್ರಿ ಗಂಡನ ಚಿತೆ ಏರಿದ್ದು ಇದುವರೆವಿಗೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತ ವೇದ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಇನ್ನಿತರ ಲಭ್ಯ ನಿದರ್ಶನಗಳತ್ತಲೂ ಈಗ ನಾವು

ಗಮನಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಮೌಸಲ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವನ ಚಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯರಾದ ದೇವಕಿ, ಭದ್ರೆ, ರೋಹಿಣಿ ಮತ್ತು ಮದಿರಾ ಈ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಚಿತೆ ಏರುತ್ತಾರೆ. (ಮಹಾಭಾರತ XVI 7.18)'.[೧೬] ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಮರಣಹೊಂದಿದ ಸುದ್ದಿ ತಲುಪಿದೊಡನೆಯೇ ಆತನ ಪತ್ನಿಯರಾದ 'ರುಕ್ಮಿಣಿ, ಗಾಂಧಾರಿ, ಸಹ್ಯಾ, ಹೇಮಾವತಿ ಮತ್ತು ಜಾಂಬುವತಿ ಅವರು ಚಿತೆ ಏರುತ್ತಾರೆ.' (ಮಹಾಭಾರತ XVI 7.73-4)[೧೭]. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸತಿಸಹಗಮನದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮರ್ಷಿಯ ಹೆಂಡತಿ ವೇದವತಿಯ ತಾಯಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯು, ರಾವಣನ ಕಿರಿಕಿರಿ ತಾಳಲಾರದೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. (ರಾಮಾಯಣ-ಉತ್ತರಕಾಂಡ ೧೭.೫)'[೧೮] ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿನ ಈ ಸತಿಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಾ. ಎ.ಎಸ್. ಆಲ್ತೇಕರರು ಐತಿಹಾಸಿಕವಲ್ಲವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಸತಿ ಕುರಿತ ಋಚಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಆಲ್ತೇಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಸತಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ ಮಲಗುವುದು ಕೇವಲ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆಚರಣೆಯಷ್ಟೆ. ಅವಳು ಮತ್ತೆ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಂದು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಹಾಯಕಳಾಗಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಆ ಕಾಲದ ಇಚ್ಛೆಯಾಗಿತ್ತು... ವೇದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರುಮದುವೆಯಾಗುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಯಸಲ್ಪಟ್ಟ ಧೋರಣೆಯಾಗಿತ್ತು.'[೧೯] ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ತೆರಿಗೆ ಎಂಬರ್ಥದ ಬಲಿಯ ಅರ್ಥ ಬದಲಾಗಿ 'ಜೀವಬಲಿ'ಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೂ ಜೀವಬಲಿಯ ಹಂತ ಮುಟ್ಟಿರದೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಯೇತರರಲ್ಲಿನ ಪದ್ಧತಿಯ ಬರಿದೇ ಅನುಕರಣೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದು, ಮುಂದೆಂದೋ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದಂತಿದೆ. 'ಮಹಾಭಾರತದ ಆದಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನ ಮತ್ತು ಅನುಗಮನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ಲೋಕವೊಂದು ಬರುತ್ತದೆ.... ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಥೆಯೊಂದು ಬರುತ್ತದೆ.'[೨೦] ಆದರೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರ ಮಡದಿಯರು ಅನುಗಮನ ಮಾಡಿದ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ಆ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಗಿನ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲೂ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವೆನಿಸುವಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ವಿವರಗಳಿವೆ. 'ಕೃಷ್ಣನ ಪತ್ನಿ ಸತ್ಯಭಾಮೆ ವಿಧವೆಯಾಗಿ, ಯಾದವರ ಸಾವಿರಾರು ಪತ್ನಿಯರು ವಿಧವೆಯರಾಗಿ, ನೂರಾರು, ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಮಡಿದ ಯೋಧರ ಪತ್ನಿಯರು ವಿಧವೆಯರಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.'[೨೧]

ಪಿ.ವಿ. ಕಾಣೆಯವರು ತಮ್ಮ 'ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ'ದಲ್ಲಿ 'ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಆಚರಣೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಂತುಹೋಗಿತ್ತು'[೨೨] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಸಿಂಧು ನಾಗರಿಕತೆಗೂ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ, ಅಥವಾ ಅದರ ಆರಂಭ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇತ್ತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿದ್ದ, ‘ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಸತಿ ಆಚರಣೆ ಭಾರತದ ನೆಲದಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಭೂ ಶೋಧನೆಗಳು, ಪುರಾಣ-ಕಾವ್ಯ, ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ’[೨೩] ಎಂಬುದು ಇನ್ನಿತರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಉಗಮದ ಕುರಿತು ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಳೆದಿರುವ ಕಾಲ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಭೂ ಉತ್ಖನನದ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಯಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಶವದೊಂದಿಗೇ ಹೂಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹರಪ್ಪಾ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗುಜರಾತಿನ ‘ಲೋಥಾಲ ಪ್ರದೇಶದ ಸಮಾಧಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ ನುಡಿಯುತ್ತವೆ. ‘ಲೋಥಾಲ ನಗರದ ಸ್ಮಶಾನ ಸ್ಥಳದ ಉತ್ಖನನದಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೋಡಿಶವಗಳ ಸಮಾಧಿಗಳು ಪತ್ತೆಯಾಗಿರುವುದು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕುರುಹಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಹರಪ್ಪಾ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆಯಿದ್ದರೂ ಚಿತೆ ಏರುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವಂತಹ ಪದ್ಧತಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಯನಯೋಗ್ಯ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಅವಶೇಷಗಳು ನಮಗಿಂದು ಲಭ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ‘ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ೧೪ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರಗಳಲ್ಲಿ ಆರು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಜೋಡಿಗಳೇ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಸುಮಾರು ೪,೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ’[೨೪] ಎಂದು ೧೯೭೮ರ ‘ದಿ ಸಂಡೆ ಸ್ಟಾಂಡರ್ಡ್’ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (೨೦.೮.೭೮) ಇಕ್ಬಾಲ್ ಕೌಲ್ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಇನ್ನಿತರ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೋಡಿಶವಗಳ ಸಮಾಧಿಗಳು ದೊರೆತಿದ್ದು, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತೇ ವಿಫುಲ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ‘೧೭೮ರ ಭೂ ಉತ್ಖನನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರತಾಪಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಹಾದಹ (Mahadaha) ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಗೋರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜೊತೆಗಳ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರಗಳು ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯು ಕ್ರಿ.ಶ.ಪೂ. ೧೦,೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ, ಅಂದರೆ “ಮೆಸೊಲಿಥಿಕ್ ಯೋಗ”ದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ’[೨೫] ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರವೆಂದರೆ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ ಮಹಾದಹ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮಾಧಿಯ ಜೋಡಿ ಶವಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಾರ್ಬನ್ ಡೇಟಿಂಗ್ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಮೆಸೊಲಿಥಿಕ್ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ೧೦,೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನದು ಎಂದೂ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಶೇಷ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯು ಕೂಡ ಚಿತೆಯೇರಿದ ಅಥವಾ ಕೊಂಡ ಹಾಯ್ದ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಅದರ ಅವಶೇಷಗಳು ಮತ್ತು ಕುರುಹುಗಳು ನಮಗಿಂದು ಲಭಿಸಿ ಬಲಿಯ ಅಥವಾ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜಾಡು ಹಿಡಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಎಂದಿನಿಂದ ಚಿತೆಯೇರಿ ಸಹಗಮನ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂತು? ಯಾಕೆಂದರೆ ಹರಪ್ಪಾ ನಾಗರಿಕತೆಯ ‘ಲೋಥಾಲ್’ನಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಚಿತೆಯ ಕುರುಹಿಲ್ಲ. ಶವಗಳನ್ನು ಹೂಳಿದ ಸಮಾಧಿಗಳೇ ಅಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ಹರಪ್ಪಾ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಆರ್ಯರು ಅಗ್ನಿಪೂಜಕರೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲ ಸಂಗತಿಯೇ

ಆಗಿದೆ. ಶವವನ್ನು ಹೂಳುವ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರದ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ - ಶವವನ್ನು ಸುಡುವ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಕೂಡ ಇತಿಹಾಸ ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಅರಿವಾಗಬಲ್ಲ ಅಂಶ. ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಋಚೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಶವದೊಂದಿಗೆ ಚಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ ವಿಧವೆಯ ವರ್ಣನೆ ಇರುವುದು ಕೂಡ ಮೇಲಿನ ಈ ಮಾತನ್ನೇ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ, ಬಹುಶಃ ಸತಿಸಹಗಮನದಲ್ಲಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅನುಗಮನದಲ್ಲಾಗಲೀ ವಿಧವೆಯಾದವಳು ಚಿತೆಯೇರುವ ಇಲ್ಲವೇ ಅಗ್ನಿ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಅಗ್ನಿಪೂಜಕ ಆರ್ಯರ 'ಅಗ್ನಿದೈವದ' ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದಂತಿದೆ. ಆರ್ಯಪೂರ್ವ ಜನರು ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಣ ಹೂಳುವುದನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಸತಿಸಹಗಮನ / ಅನುಗಮನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆರ್ಯರ ಪದ್ಧತಿಯ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿ ಆತ್ಮಬಲಿಯಾಗುವ ಹಾದಿಯನ್ನೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತಿದೆ. ಇಷ್ಟರ ನಡುವೆಯೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಆರ್ಯೇತರ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿನ ಉತ್ಕಟ ಹಾಗೂ ಉಗ್ರರೂಪದ ಬಲಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ವೈದಿಕ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೇಲೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆರ್ಯೇತರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಲಭಿಸಿತ್ತು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆರ್ಯರಿಂದ ಆರ್ಯೇತರರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಅಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ದ್ರಾವಿಡ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದೇ ಇತ್ತಲ್ಲದೆ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ವೈದಿಕ ಮೂಲದ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. 'ಕೆಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು - ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ಸಹ ವೇದವನ್ನು ಓದುವ, ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ.'[೨೬] ಬಹುಶಃ ಈ ಉದಾರವಾದವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕೊನೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮುಖ ಹಾಗೂ ಆರಂಭದ ಉಪನಿಷತ್ತು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿನ ಜನನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಗಂಡುಮಗುವಿನ ಜನನವನ್ನೇ ಬಯಸುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ವಿವರಗಳು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಥರ್ವ ವೇದಕಾಲದಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆ ಇರುವುದನ್ನು ಆರ್ಯರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಋಚೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ 'ಮಗಳನ್ನು ಬೇರೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕೊಡು. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗಂಡು ಮಗುವನ್ನು ಕೊಡು' ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ.[೨೭] ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಂತೂ ಗಂಡುಮಗುವಿಗಾಗಿಯೇ ಹಪಹಪಿಸುತ್ತವೆ. 'ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೆಲ್ಲ ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಲಾಗುವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತೇ ಇದೆ.'[೨೮] ಇಷ್ಟರ ನಡುವೆಯೂ ಆರ್ಯರು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಕೊಡಮಾಡಿದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತ ವಲಯದ್ದು ಮಾತ್ರ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆನಂತರದ ಗೃಹ್ಯ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಶ್ವಲಾಯನ ಹಾಗೂ ಬೌಧಾಯನ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳು

[illegible]

ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತುಗಳಾಡುತ್ತವೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಂತೂ ಕಠಿಣ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ರಚಿಸಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿಸಿತು. ಕೌಟಿಲ್ಯ ತನ್ನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತು 'ಮದುವೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಲಹಗಳ ತಳಹದಿ'[೨೯] ಅಂತ ದೋಷಗಳ ಹೊರೆಯನ್ನಿಡೀ ಮಹಿಳೆಯ ತಲೆಗೇ ವರ್ಗಾಯಿಸಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ತನ್ನ ಕ್ಷೀಣ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆರ್ಯೇತರರ ಮಾತೃ ಆರಾಧನೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ವೈದಿಕರ ಬಲಿ ಆಚರಣೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಬದಲಿಗೆ ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಆರ್ಯೇತರರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಕಬಳಿಸುತ್ತ ಬಂದದ್ದೇ ಈ ನೆಲದ ನಿಜ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು.

ವೇದ ವಾಙ್ಮಯ, ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಬಲಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಅವಲೋಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆನಂತರದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸೋಮ ಹಾಗೂ ಇರಾಣಿಯ ಪಾರ್ಸಿಗಳಲ್ಲಿನ ಹೋಮದ ಅರ್ಪಣೆ ಕೂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹುಟ್ಟು, ಉದ್ದೇಶ, ಸ್ವರೂಪ, ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲ ವಿಧಾನಗಳು ಹಾಗೂ ಉಗಮದ ಕಾಲನಿರ್ಣಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ನಾವು ಖಚಿತವಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೊಂಚಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದು ಖಂಡಿತ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗಿಂತಲೂ ಅಪೂರ್ವ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರ ನಿಜ. ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗಗಳು ಹಾಗೂ ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿಯ ಕುರಿತ ಅನೇಕ ಮಗ್ಗಲುಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಈ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಬಲ್ಲದು. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೊಳ್ಳೆಯದು. ಬಹುಶಃ ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರ ಯಜ್ಞ, ಸೋಮ, ಹೋಮಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದ್ರಾವಿಡರ ಹಾಗೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದವು. ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರತಾಪಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಹಾದಹ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿನ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಕುರುಹುಗಳು, ಲೋಥಾಲದಲ್ಲಿನ ಜೋಡಿ ಶವಗಳ ಸಮಾಧಿಗಳು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಪ್ರಬಲ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನೊದಗಿಸಬಲ್ಲವು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆರ್ಯಪೂರ್ವದ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥವಾದ ತಂತ್ರವಂತೂ ಆದಿಮ ಮಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಗಳ ಜಗತ್ತೇ ಆಗಿದೆ. ತಂತ್ರಪಂಥವು ಕೂಡ ಅತಿ ವಾಮಪಂಥೀಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ, ರಕ್ತಬಲಿ, ಮೈಥುನದಂತಹ ಉತ್ಕಟ ಹಾಗೂ ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಸಾಧನೆಗೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷುದ್ರಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದು ಸುವೇದ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೆಂಬುದೇ ಮಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಗಳ (Shamanism) ಸ್ವರೂಪದಿಂದ

ಕುಡಿಯೊಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಲೇ ಆಧಾರಗಳ ಸಹಿತ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚೀನಾ, ಆಫ್ರಿಕಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಗಟ್ಟಿಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆರ್ಯರ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದ ವೇದಗಳು ಹಾಗೂ ವೇದಾಂಗಗಳು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾದ ಉಲ್ಲೇಖ, ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲಂತೆ, ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲವನ್ನರಿಯಲು ನಮಗೆ ಪ್ರಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ನೆಲೆ-ಆಧಾರಗಳು ಅಲಭ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ಅಂಶ ನಿರಾಸೆಗೆ ಕಾರಣವೇನಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದ ಜನಾಂಗಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನರಿಯಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಯಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಅಮೂಲ್ಯ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನನ್ಯವೆನಿಸುವಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ, ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಆದಿಮ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಜನಪದರು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಆಯಾ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂತಹ ಜನಪದ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವುದು ಆಯಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭ ಹಾಗೂ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ಆದಿಮ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೀಡದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೂ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಇಂತಹ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಸಶಕ್ತವಾಗಿಯೇ ನೀಗಬಲ್ಲವು. ಅಂತಹ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಲುಕಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದ ಬಲಿಯ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪ, ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಪುರಾಣವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ ದಕ್ಕಲರು, ಮಾದಿಗ ಮಾಸ್ತೀಕರು ಹಾಗೂ ಸಿಂಧ್ ಮಾದಿಗರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯ ಬಲಿಯ ಆದಿಮತೆಯನ್ನರಿಯಲು ನಿಜಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ಸಹಕಾರಿಯಾದುದಾಗಿದೆ. ಜಲಜಾಂಬುತಾತ ಪುರಾಣ, ಗಂಗಭಾರತ ಹಾಗೂ ಆರಂಜ್ಯೋತಿ ಪುರಾಣವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು 'ತಂಗಡಿ ದ್ಯಾವರ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಣಿತದೊಂದಿಗೆ ಪಠಿಸಲಾಗುವ ಸುದೀರ್ಘ ಗೀತೆಯಾಗಿದೆ. ತಂಗಡಿ ಗಿಡವೆಂಬುದು ಪಂಚ ಜಾಂಬುಕುಲಗಳ ಆದಿ ಬೆಡಗಾಗಿದೆ. ದಕ್ಕಲರು, ಸಿಂಧ್ ಮಾದಿಗರು, ಮಾದಿಗ ಮಾಸ್ತೀಕರು, ಮಾದಿಗರು ಹಾಗೂ ಆದಿಜಾಂಬವಂತರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇದು ಮತ್ಯಾವ ಕುಲ, ಪಂಗಡಗಳ ಜನರೂ ಈ ದ್ಯಾವರವನ್ನು ನಡೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಂಗಡಿ ಗಿಡ ಬೆಡಗಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ಆದಿಜಾಂಬುವಂತನ ಮನೆ ದೇವರಾಗಿದೆ. ಆದಿಜಾಂಬುವಂತನೇ ಈ ಕುಲಗಳ ಮೂಲಪುರುಷ. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ತಂಗಡಿ ಗಿಡದ ಚಕ್ಕೆ ಅಥವ ತೊಗಟೆಯಿಂದಲೇ ಎತ್ತು, ಹಸು ಹಾಗೂ ಎಮ್ಮೆಗಳ ಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಹಾಕುವುದು. ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ತಂಗಡಿ ಗಿಡದ ರೆಕ್ಕೆ (ಎಲೆ), ಹೂವು ಮತ್ತು

ಕಾಯಿಯಿಂದಲೇ ಶಿವ-ಪಾರ್ವತಿಯ ಮದುವೆಗೆ ತಾಳಿಬೊಟ್ಟು, ಮೂಗುತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲುಮೆಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ.

ತಂಗಡಿ ದ್ಯಾವರದ ಆಚರಣೆ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹಗಳಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಮಾರನೆಯ ದಿನವೇ ತಂಗಡಿ ದ್ಯಾವರವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಬದುಕಿನಲ್ಲೊಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಈ ಜಾಂಬುಕುಲಗಳು ತಂಗಡಿ ದ್ಯಾವರವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದ್ಯಾವರದ ದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆಯೇ 'ಯಾಟ' (ಬೇಟೆ) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಬಲಿಗೆಂತಲೇ ಬಿಟ್ಟ ಕುರಿಮರಿಯೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ದ್ಯಾವರದ ಇನ್ನಿತರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ತಂಗಡಿ ಗಿಡವೊಂದರ ಬಳಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಬೇಟೆ' ಎನ್ನುವುದೇ 'ಬಲಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಯಾರೇ ತಂಗಡಿ ದ್ಯಾವರವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದರೂ ಸಿಂಧ್ ಮಾದಿಗರೇ ದ್ಯಾವ್ರದ ಗುರುಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆಚರಣೆ ಶುರುವಾಗುವುದು - ತಂಗಡಿ ಗಿಡದಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಪಿಳ್ಳಾರಿ' ಇಡುವುದರ ಮೂಲಕ. 'ಪಿಳ್ಳಾರಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಗಣೇಶ - ವಿಘ್ನ ನಿವಾರಕ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದರೂ ಮೂಲತಃ ಅದು ಕುಬ್ಜ ವಾಮನನ ಪಿತೂರಿ, ಸಂಚಿನ 'ಬೇಟೆಗೆ ಬಲಿ'ಯಾಗಿ ಹೋದ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಇಂದೂ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಾಡ್ಯಮಿಯಂದು ಜನ ತಮ್ಮನ್ನಾಳಿದ ಪೂರ್ವಿಕ ದೊರೆ ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪಾತಾಳದಿಂದೆದ್ದು ಬರುವ ಬಲಿಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಗತದ ಕುರುಹಾಗಿ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿ ಇಡೀ ಊರೂರುಗಳನ್ನೇ ಸಿಂಗರಿಸುವುದುಂಟು. ಅಂದು ಮನೆ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ಹೊಸಿಲ ಮೇಲೆ ಬಲಿಯ ಪಿಳ್ಳಾರಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಹಣತೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಲಿ ಪಿಳ್ಳಾರಿಯನ್ನೇ ಕಿರುಗ ಅಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಂಚಿ ಮೂಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಪಂಚ ಜಾಂಬುಕುಲಗಳು ತಮ್ಮ ತಂಗಡಿ ಗಿಡದ ದ್ಯಾವರದಲ್ಲೂ ಗಿಡದಡಿ ಪಿಳ್ಳಾರಿಯನ್ನಿಡುವುದು ಬಲಿಯ ಪೂರ್ವಿಕ ಸ್ಮರಣೆಯಂಗವಾಗಿಯೇ.

ಬಲಿ ಪಿಳ್ಳಾರಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ನಂತರ ಕೋಳಿಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಗಿಡದಡಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರದ ಕ್ರಿಯೆ 'ಅಮುದ' ಹಾಕುವುದು. ಅಮುದ ಎಂದರೆ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಮೊಸರು ಹಾಗೂ ಹರಿಶಿಣ ಕುಂಕುಮ ಬೆರೆಸಿ ಉಂಡೆ ಕಟ್ಟಿ ಗಾಳಿಗರಗಳಿಗೆ ಆ-ಹಾರ ಇಡುವುದು. ನಂತರ ಗಿಡ ಹಾಗೂ ಬೇಟೆಯ (ಬಲಿಯ) ಕುರಿಮರಿಗೂ ಪೂಜೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮರಿಯನ್ನು ಗಿಡದೆದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ತಲೆ ಕಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ನೆತ್ತರನ್ನು ಗಿಡದ ಮೇಲೆ ಚೆಲ್ಲಿ, ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತಿಯ ಮೊನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ತಂಗಡಿ ಪುರಾಣದ ಹಾಡು ಹಾಡುತ್ತ, ಆವೇಶದಿಂದ ಕುಣಿಯುತ್ತಾನೆ - ಗುರುವಾದ ಸಿಂಧ್ ಮಾದಿಗ ಪೂಜಾರಿ. ಆ ಹಾಡು ಜಾಂಬುಕುಲದ ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬಿಚ್ಚುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ಆದಿಜಾಂಬವ ಹಾಗೂ ಆದಿಶಕ್ತಿಯರು ನವಿಲುಗಳಾಗಿ ಕ್ರೀಡಿಸಿ, ನಾಲ್ಕು ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಮೊಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಧಭಾಗ ಭೂಮಿಯಾದರೆ ಉಳಿದರ್ಧಭಾಗ ಆಕಾಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಮೊಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಧಭಾಗ ಸೂರ್ಯನಾದರೆ ಉಳಿದರ್ಧ ಭಾಗ ಚಂದ್ರ. ಮೂರನೆಯ ಮೊಟ್ಟೆಯಿಂದ

ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಜೀವರಾಶಿ ಉದಯಿಸಿತು. ಜಗತ್ತು ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ನಂತರ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ - ಆದಿಮ ಬಲಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಇಡೀ ಭೂಮಿ ಜಲಮಯವಾಗಿತ್ತಂತೆ. ನಿಲ್ಲಲು ನೆಲವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಜಲಜಾಂಬುತಾತನು ತಾವರೆಯ ಎಲೆಯ ಮೇಲೆ ಸಂಸಾರ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಜಾಗ ಸಾಲದಾಗಲು ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಜಾಂಬುತಾತನು ನಿಟ್ಟುಸಿರೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟನಂತೆ. ಆ ನಿಟ್ಟುಸಿರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮಧೇನು ಹುಟ್ಟಿತಂತೆ. ಕಾಮಧೇನು ತನ್ನನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾರಣ ಕೇಳಿದಾಗ ಜಾಂಬುತಾತ ನೆಲ ಇಲ್ಲದ ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡ. ಕಾಮಧೇನು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಕೋರಿದ್ದು ಬಲಿ. ಜಲಜಾಂಬುತಾತನ ಮೊದಲ ಮಗ ಹೆಪ್ಪು ಮುನಿಯ ರಕ್ತಬಲಿ! ಗೋವಿನ ರೂಪದ ಕಾಮಧೇನು ಹೆಪ್ಪುಮುನಿಯ ನೆತ್ತರನ್ನು ದೊಳದೊಳನೆಂದು ಹರಿಸಿ, ನೀರುಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ನೆಲ ಮೇಲೇಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ನೀರಿಗೆ ಬೆರೆತ ಹೆಪ್ಪುಮುನಿಯ ನೆತ್ತರು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹರಿಯಿತೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ನೀರು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ಭೂಮಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗೆ ಈ ಭೂಮಿಗೆ ಚೆಲ್ಲಿದ ಮೊದಲ, ಆದಿಮ ಬಲಿಯ ರಕ್ತ ಆದಿ ಜಲಜಾಂಬುತಾತನ ಸಂತತಿಯದು.

ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣದ ಆದಿಮ ಬಲಿಯ ಪುರಾಣ ಕಥೆ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಈ ನೆಲದೊಂದಿಗೆ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ರಕ್ತಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಕಟತೆಯದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕೋರಿದ್ದನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಾಮಧೇನು ಬದಲಿಯಾಗಿ ರಕ್ತಬಲಿಯಿಂದಲೇ ತಣಿಯುವುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಈ ನೆಲದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯೊಂದಿಗೆ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ ನಂಟನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದ್ದು. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವವರ ರಕ್ತದಿಂದ ಈ ಭೂಮಿ ಆದಿಮ ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು. ಐದನೆಯದಾಗಿ, ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ವೀರತ್ವದಿಂದ ಮುಂದಾದದ್ದು. ಆರನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಮೂರನೆಯವರೊಬ್ಬರನ್ನು ವಂಚಿಸಿ ಬಲಿಗೊಡದ ಕರುಳ ಮಿಡಿತದ ನಿಸ್ವಾರ್ಥತೆಯದ್ದು. ಏಳನೆಯದಾಗಿ, ಈ ನೆಲಕ್ಕಾಗಿ, ನೆಲದ ಮೇಲಿನವರಿಂದಲೇ ನೆಲವಾಸಿಯೊಬ್ಬನ ಬಲಿಯಾದದ್ದು. ಎಂಟನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಆದಿಮ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವಿಡೀ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿಮ ಮಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಹೀಗೇ ಈ ಪಟ್ಟಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಮುಂದುವರೆಯಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲದ ತೆರಿಗೆ ಅಥವಾ ದೋಚುವ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ನಾಯಕ ಮತ್ತವನ ಪಡೆಗೆ ನೀಡುವ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ, ಆಹಾರವಾಗಿ, ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಈ ಆದಿಮ ಬಲಿಯ ಮೇಲಿನೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಲ್ಲಿ - ಈ ಎರಡು ಧಾರೆಗಳ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಜಗತ್ತಿನ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಅರಿವಾಗಬಲ್ಲದು. ಎರಡೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದವೇ - ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಯ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಲ್ಲದು. ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನ ಆದಿಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೇ ಈ ಎರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳ ಮೂಲ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತ

ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯದ್ದು, ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ತತ್ವದ್ದು. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯದ್ದು ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಈ ನೆಲದೊಂದಿಗೆ ಸಾವು-ಬದುಕಿನ ಸಂಘರ್ಷದ್ದು.

ಹೆಪ್ಪುಮುನಿಯ ಆದಿಮ ಬಲಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಿದೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಗಂಗೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಮೂಲ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾದುದು ಪುರುಷ ಜೀವವೇ ಹೊರತು ಹೆಣ್ಣು ಜೀವವಲ್ಲ. ಹೆಪ್ಪುಮುನಿಯನ್ನು ಜಲರಾಶಿಯ ನಡುವಿನ ವಧಾಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಕಾಮಧೇನುವೂ ಹೆಣ್ಣೇ. ಬಲಿಗೊಡುವವಳೂ ಅವಳೇ. ಬಲಿಯ ಸಮರ್ಪಣೆಯಾಗುವುದು ಭೂಮಿತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಗಂಗವ್ವೆಗೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟರ ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರಾಣವೊಂದು ಮಾತೃದೇವತೆಯರ ಆರಾಧನಾ ಪರಂಪರೆಯ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ 'ಮೂಲಮಾತೃಕೆ'ಯನ್ನು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಕಥನದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿನ ಆರ್ಯೇತರರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನವಾದವೆಂಬ ಇಂಗಿತವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ದೈವತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುತೇಕ ಪುರುಷ ದೈವತಗಳೇ. ಇಂದ್ರ, ವರುಣ, ಅಗ್ನಿ, ಸೋಮ, ರುದ್ರ... ಇತ್ಯಾದಿ ಬಲಿಕೊಡುವವರೂ ಪುರುಷರೇ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹಾಗೂ ಸೋಮರಸವನ್ನು ಬಲಿಯನ್ನಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕ್ರಮೇಣ ಆ ಜಾಗವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅಶ್ವಮೇಧ, ಸರ್ಪಮೇಧ, ಗೋಮೇಧ ನಂತರ ಪುರುಷಮೇಧವೂ ತಲೆಹಾಕಿತು. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಮೇಧದಲ್ಲಿ ಚಂಡಾಲನನ್ನು ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಬಳಸಬಹುದೆಂದು ವಾಜಸನೇಯ ಹಾಗೂ ತೈತ್ತರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಅಪರೂಪದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರುಷರ 'ಬಲಿಯ ಪ್ರಯತ್ನ' ನಡೆದದ್ದರ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆಯಷ್ಟೇ. ಅಜೀಗರ್ತನ ಮಧ್ಯದ ಮಗ ಶುನಶ್ಯೇಪನ ಪ್ರಕರಣ ಅಂತಹುದ್ದೊಂದು. ಉಳಿದಂತೆ ಚಂಡಾಲರಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಂತಹ ಅಸುರ ಕುಲದ ರಾಜರವರೆಗೂ ಆರ್ಯೇತರರೆಲ್ಲರೂ ಆರ್ಯಋಷಿಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಸಮಾನವಾದ ಬಲಿಪಶುಗಳೇ ಆಗಿ ಕಂಡಿರುವುದು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ಜಲಜಾಂಬು ಪುರಾಣದಂತಹ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪರಿಶಿಷ್ಟ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಆದಿವಾಸಿ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಅವುಗಳ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಜೀವಂತ ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಮರು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪುರಾಣ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅಸಂಶೋಧಿತ ನೆಲೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆಯೆಂಬುದು. ಲಭ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲೇ ನಾವು ಆದಿಮ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಸಕು ಮಸಕಾದ ದಾರಿಯೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಸದ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆರ್ಯೇತರರಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ಅರಿಯಲು ಜಾಂಬುಪುರಾಣ ಖಂಡಿತ ಆಕರವಾಗಿ ನೆರವೀಯಬಲ್ಲದು. ಹೆಪ್ಪುಮುನಿಯ ನೆತ್ತರು ಹರಿದಲ್ಲೆಲ್ಲ ನೀರು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ನೆಲ ಕಾಣಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನುಳಿದ ಹತಾರಗಳು ಅಗತ್ಯವಾದವು. ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸಿನ ನಾಭಿಯ ಕರುಳಬಳ್ಳಿ ಕತ್ತರಿಸುವ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು, ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನ ಹತಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಉಪಕರಣಗಳವರೆಗೂ ಸಾಧನ-ಸಲಕರಣೆಗಳು ಬೇಕೆಂದು ಜಲಜಾಂಬುತಾತನಿಗೆ ವಿಶ್ವಬ್ರಹ್ಮನಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕತ್ತಿ, ಹತಾರಗಳು, ಇನ್ನಿತರ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಜಾಂಬುತಾತ ತನ್ನ ಎರಡನೆಯ ಮಗನಾದ ಬೆಪ್ಪುಮುನಿಯನ್ನು ಬಲಿಗೊಡಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ನಂತರದ ಎರಡನೇ ಬಲಿ. ಬಲಿಗೊಡುತ್ತಿರುವವನು ಸ್ವತಃ ಹೆತ್ತ ತಂದೆ. ಬಲಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಪುನಃ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿನದು. ಮುಗ್ಧನಾದ ತನ್ನ ಮಗ ಬೆಪ್ಪುಮುನಿಯನ್ನು ಕರೆದ ಜಾಂಬುತಾತ ಮಗನಿಗೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಲು ಹೇಳಿ, ಅವನನ್ನೆತ್ತಿ ಗಿರಗಿರ ತಿರುಗಿಸಿ, ನೆಲಕ್ಕಪ್ಪಳಿಸಿ ಜೀವ ತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಮಗನ ಪಾರ್ಥಿವ ಶರೀರದ ವಿವಿಧ ಅಂಗಾಂಗಗಳಿಂದ ವಿವಿಧ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಯಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೈಗಳಿಂದ ಪಟಕಾರ, ಮೊಣಕಾಲುಗಳಿಂದ ಚಿಮ್ಮಟಿಗೆ, ಎದೆಯಿಂದ ಕಾವಲಿ, ಕಪಾಲದಿಂದ ನೀರಬುರುಡೆ, ಮೆದುಳಿನಿಂದ ಎಲಿಗಾರ, ಕಿವಿಗಳಿಂದ ತಕ್ಕಡಿ, ಶ್ವಾಸಕೋಶದಿಂದ ತಿದಿ, ಕಣ್ಣುಗುಡ್ಡೆಗಳಿಂದ ತೂಕದ ಬಟ್ಟು, ನರಗಳಿಂದ ದಾರ, ಗಂಟಲು ನಾಳದಿಂದ ಊದುಗೊಳವೆ, ರಕ್ತದಿಂದ ಇದ್ದಿಲು... ಹೀಗೆ ದೇಹದ ಎಲ್ಲ ಅವಯವಗಳಿಂದಲೂ ಒಂದೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನು ತಯಾರು ಮಾಡಿ ವಿಶ್ವಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರರಿಗೆ ನೀಡಿದ.[೨೦]

ಹೆಪ್ಪುಮುನಿಯ ರಕ್ತಚೆಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯೊಂದಿಗೆ ರಕ್ತಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಜೀವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಜಾಂಬುತಾತ ಎರಡನೆಯ ಮಗನ ಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶ್ರಮತತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿ ತಾವು ದುಡಿಮೆಯ ವಾರಸುದಾರರು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವಂತಿದೆ. ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಗಳಿಂದಲೇ ಶ್ರಮದ ಸಾಧನೋಪಕರಣಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ದುಡಿಯುವ ಜೀವಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸಿಗಬಲ್ಲಂತಹದು. ದೇಹದ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಾಂಗಗಳೂ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ನೇರ ಭಾಗವಹಿಸಬಲ್ಲಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವ ತೇಯುವುದರಿಂದಲಷ್ಟೆ ಶರೀರದ ಅಂಗಾಂಗಗಳು ಬಲಯುತವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲವೆಂಬ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಶ್ರಮತತ್ವವನ್ನು ಈ ಬೆಪ್ಪುಮುನಿಯ ಬಲಿ ಪ್ರಕರಣ ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವಂತಿದೆ. ಜಾಂಬು ಪುರಾಣದ ಈ ಬಾಗ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳ ಮೇಳದಿಂದ ದಕ್ಕುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಸೌಂದರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅದ್ಭುತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತಿದೆ. ದುಡಿಯುವ ಜನರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಗೌರವದ ಸಂದೇಶ ನೀಡುವಂತಿದೆ.

ಆದಿಮ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯದೇ ಬಲಿಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬಲ್ಲಂತಹ

ಇನ್ನಷ್ಟು ಪುರಾಣಗಳಿರಬಲ್ಲವಾದರೂ ನಿದರ್ಶನಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಪರೂಪದ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಲಿ ಎಂದರೆ ಜೀವಂತವಿರುವವರೊಬ್ಬರ ಪ್ರಾಣ ಸಮರ್ಪಣೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ, ಅಂದರೆ ಬಲಿಯ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೆ ಇತ್ತೇ ಎಂಬುದು ಈಗ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ.

ಬಲಿ, ಹಾರ, ಆಹುತಿ, ಆತ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಪದಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆ ಹಿಡಿದು ದಕ್ಷಿಣದ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದಿನಿಂದ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿತು ಮತ್ತು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶ, ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯಿತು ಎಂಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನರಿಯಲು ನಾವು ಇಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಗಳ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಆರ್ಯೇತರ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಅರಿಯಲು ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿ ಅತ್ಯಲ್ಪವಾದುದು. ಆದರೂ ಲಭ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ, ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲವನ್ನರಿಯಲು ನಾವು ಬೇಟೆ, ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕು.

ಬೇಟೆಯಾಡುವ ಹಂತವನ್ನು ಆಹಾರೋತ್ಪಾದನೆಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಆಹಾರ ಹುಡುಕುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದ್ದೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೇಟೆಯೆ. ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುವ ಮುನ್ನ ಅವರು ಕಾಡುದೈವಗಳಿಗೆ ಬೇಟೆ ಸಫಲವಾದಲ್ಲಿ ರಕ್ತದ ಎಡೆ ನೀಡುವುದಾಗಿ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇಟೆ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಬೇಟೆಗಾರರೆಲ್ಲರೂ ಮೂರು ದಾರಿಗಳು ಕೂಡುವೆಡೆ ಸೇರಿ ಬೇಟೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ನಂಬುಗೆಯ ದೈವಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಕ್ತದ ಹನಿಗಳನ್ನು ದೈವತದ ಮುಖಕ್ಕೆ (ಒರಟು ಕಲ್ಲಾದರೆ ಕಲ್ಲಿನ ಮುಖಭಾಗಕ್ಕೆ, ಮರದ ಬುಡಕ್ಕೆ ಸುರಿಯುತ್ತಿದ್ದರು) ಬಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಬಲಿಯ ರಕ್ತವನ್ನು ವಿಗ್ರಹ ಪೂರ್ತಿ ಬಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆರಾಧಕರು ಅದನ್ನೇ ತೆಗೆದು ರಕ್ಷೆ ಎಂಬಂತೆ ಹಣೆಗೆ ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.'[೨೧] ಈ ಬಗೆಯ ಬೇಟೆಯ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿ ಈಗ ಕ್ಷೀಣಿಸಿದ್ದರೂ ಅದರ ಕುರುಹಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಕಾಡುದೈವಗಳು, ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಹನುಮಂತ (ಅಣಮಂತ) ನಂತಹ ಪುರುಷ ದೈವತಗಳ ಮುಖಕ್ಕೆ ಸದಾ ರಕ್ತದಂತಹ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವನ್ನೇ ಬಳಿಯುವುದುಂಟು. ಪ್ರಾಣಬಲಿ ನೀಡುವಾಗಲಂತೂ ಇಂದಿಗೂ 'ಬ್ಯಾಟೆ ಮರಿ' ಅಂತಲೇ ಬಲಿಪಶುವನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ದ್ರಾವಿಡರು ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಲಿಯ ಮೂಲವೂ ಆಹಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಬೇಟೆಯ ಬಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೇ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಅರಣ್ಯಕರ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಜಲದೇವತೆಗಳು. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗಮ ದೇವತೆಗಳು ಅಥವಾ ಕೂಡಲಿ ದೇವತೆಗಳು. ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳಾದ ಆದಿವಾಸಿ ಬೇಟೆಗಾರರು ತಮ್ಮ ಬಲಿಯ ರಕ್ತದ ಎಡೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಇಂತಹ ಕೂಡಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೇ. ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಆಗಲೂ ಆಹಾರದ ವಿನಿಮಯಕ್ಕಾಗಿ ಅರಣ್ಯವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಇಂತಹ ಕೂಡಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದುದರ ಕುರಿತಂತೆ ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಆಹಾರವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆಗಾಗ ಸೇರುತ್ತವೆ. ನಿಗದಿತವಾಗಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಾಗೆ ಅವರು ಸೇರುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಳಗಳು (ಎಡೆಗಳು) "ಕೂಡಲ" ಸ್ಥಳಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕೂಡಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿರುತ್ತಾರೆ...' ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಈ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚಾರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆ ಈ ಕೂಡಲ ದೇವತೆಗಳದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.'[೩೨]

ಕಾಡುಪ್ರದೇಶದ ಇಂತಹ ಕೂಡಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಬಹುಶಃ ನವಶಿಲಾಯುಗದಿಂದಲೂ, ಅಂದರೆ ಹತ್ತುಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇಂತಹ ಬೇಟೆಯ ರಕ್ತಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಂತಿವೆ. ಇಂದು ಅದರ ನೆನಪಿಗಾಗಿಯೇ ಅದೇ ಕೂಡಲ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿನ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಸಿ ರಕ್ತಬಲಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಎಡೆನೀಡುವ ಪರಂಪರೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ನೂರಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಡೆಸುವ ಜಾತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ವಾರಂಗಲ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮುಲುಗು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ "ಕಾಡು ಪ್ರದೇಶ"ದಲ್ಲಿ ಮೇಡಾರಂ ಎಂಬ ಚಿಕ್ಕ ಹಳ್ಳಿಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಮಾಘ ಪೂರ್ಣಿಮೆಯ ಮುಂಚೆ ಮೂರು ದಿವಸ ಸಾಮಕ್ಕನ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಕ್ಕ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ದೇವತೆ. ಇವಳ ಪೋಷಕರು (ಆರಾಧಕರು) ಹಾಗೂ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಕೋಯ ಎಂಬ ಆದಿವಾಸಿಗಳು... ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ದಿವ್ಯ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಪಡೆದ ಒಬ್ಬ ಕೋಯ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹುಡುಗ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾರ ಆಹಾರ, ನಿದ್ದೆ ಇಲ್ಲದೆ ಓಡಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಬೊಂಬಿನ ತುಂಡಿಗೆ ಎರಡು ಕುಂಕುಮ ಭರಣಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ತರುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯಾದ ಸಾಮಕ್ಕನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಅವಳ ಮಗಳಾದ ಸಾರಕ್ಕನದು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೋಯ ಹುಡುಗನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಬದುಕುವುದು ವಿರಳ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವತೆ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದ ನೂರಾರು ಜನ ಹುಚ್ಚೇರಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿದಿನ ಲಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನ ಸೇರುತ್ತಾರೆ.'[೩೩] ಕೋಯ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ದೇವತೆಯಾದ ಈ ಸಾಮಕ್ಕ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೇಟೆಗಾರರ ಕೂಡಲ ಸ್ಥಳದ ಮಾತೃದೇವತೆಯೇ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ಬೊಂಬಿಗೆ ಎರಡು ಕುಂಕುಮ ಭರಣಿ ಕಟ್ಟಿ ತರುವ ಹುಡುಗ

ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ವರ್ಷದೊಳಗೇ ಮರಣಿಸುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ನರಬಲಿಯ ಕ್ಷೀಣ ನೆರಳೂ ಇರುವಂತಿದೆ. ಕುಂಕುಮ ಭರಣಿಗಳು ಕೂಡ ರಕ್ತದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎರಡೇ. ಸಾಮಕ್ಕ ಎಂಬ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುವುದು ಇಂದಿಗೂ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೇ. ಈ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪೂಜಕರಾಗಿರುವವರು ಕೋಯ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು. ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿಂದಲೇ ನಾವು ಸಾಮಕ್ಕ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳ ಬೇಟೆಬಲಿಯ ಕೂಡಲದೇವತೆ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಆರ್ಯೇತರರಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. 'ಬ್ಯಾಟೆಬಲಿ'ಯ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವಂತೆ ಆದಿಮ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾವಿನ ಭೀತಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಡಿರುವಂತಹದ್ದು. ಸಾವು ಎನ್ನುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಆದಿಮ ಮನುಷ್ಯ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಮನುಷ್ಯನೂ ಸಾವನ್ನು ಮೀರುವ ನಿರಂತರ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಜತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಡುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಜೈವಿಕ ಸತ್ಯ ಸಾವು. ಪೂರ್ವಿಕರಿಗೆ ಸಾವನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಮೀರಬಹುದು, ಸಾವಿನ ನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿ ಏನು? ಸಾವು ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ? ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ಅಪ್ಪಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆದಿಭೌತಿಕ ಕುತೂಹಲಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಗೆಹರಿಯದ ಯಕ್ಷಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇವತ್ತಿನ ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಕನಿಷ್ಠ 'ಸಾವು' ಎಂಬುದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಷ್ಟಾದರೂ ಸಮರ್ಥನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಾವನ್ನು ಮುಂದೂಡಲೂಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆದಿಮ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾವಿನಷ್ಟು ಭಯಾನಕ ಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೊಂದಿರಲಾರದು; ಅದರಷ್ಟು ಗೂಢವಾದದ್ದು ಕೂಡ. ಭೌತಿಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವನ್ನು ಮೀರಿ ಬದುಕುವ ಉತ್ಕಟ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನೇ ಅವನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾವಿನ ನಂತರದಲ್ಲೂ ಬದುಕನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸದಾ ಬದುಕಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರಂತರ ಕನಸಿಗೆ ಅವನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನೀರುಣಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಸಾವಿನ ವಿರುದ್ಧದ ಉತ್ಕಟ ಬದುಕಿನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಸಾವನ್ನೇ ಬೆದರಿಸುವಂತಹ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗಳ, ನರಬಲಿಗಳ, ವಾಮತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಅದಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಮರಣಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬುದಂತೂ ಸಾವು-ಬದುಕಿನ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಭಾಷ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಕಾಲದ ಈ ಕೂಡಲ ದೇವತೆಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪಾರುಪತ್ಯೆಯಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಪೂಜೆ, ಆರಾಧನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುವಂತಾಯಿತು. ಆಗ ಪುರುಷರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವೇ ನಿಷಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ 'ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಗಂಡಸನ್ನು ಈ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಕೊಟ್ಟು ವಿವಾಹ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಆ ಕೂಡಲೇ ಅವನನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟುಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ.'[೨೪] ಪ್ರಾಯಶಃ ಕೋಯ ಆದಿವಾಸಿ ಹುಡುಗನ ಅಸಹಜ ಸಾವು ಕೂಡ ಇಂತಹುದೇ ಬಲಿಯ ಪಳಯುಳಿಕೆ ಸ್ವರೂಪದ

ಆಚರಣೆಯಿದ್ದಂತಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಬೃಂದಾವನ ಪ್ರವೇಶವೂ, ಕೋಯ ಹುಡುಗನ ಕಾಡುಪ್ರವೇಶದಂತೆಯೇ ಇರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೃಷ್ಣನು ಬೃಂದಾವನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂಬ ಮಾತೇ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ ಪಶುಪಾಲಕರಿಗೆ ಅಧೀನವಾಯಿತೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ವನದೊಳಗೆ ಪುರುಷರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ನಿಷಿದ್ಧವಿತ್ತು. ಕ್ರಮವನ್ನು ಮೀರಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಪುರುಷನನ್ನು ಮಾತೃದೇವತೆ ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಾತೃದೇವತೆಯರಿಗೆ ಪುರುಷರನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿವಾಹ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೂಡಲೇ ಅವರನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಲಿಯಾದದ್ದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೇ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ ಹೊಸತಾಗಿ ಬೃಂದಾದೇವತೆ (ಅಂದರೆ ಗುಂಪು ದೇವತೆ = ಸಂಕೇತ ತುಲಸಿ)ಯನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.'[೩೫] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಗಾರ ಪುರುಷರ ರಕ್ತಬಲಿಯನ್ನು ಪಡೆವ ಕೂಡಲದೈವವೇ ನಂತರ ಮಹಿಳಾ ಅಥವಾ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷರನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ, ಪುನಃ ಪಶುಪಾಲಕರ ಅಧೀನಳಾದಳೆಂಬುದು ಬಲಿ ಹಾಗೂ ಬೇಟೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ.

'ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಎಂಬುದು ನಿಗದಿತ ಫಲಿತದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಬೇಟೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತವೆನಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವೆನಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥ (ಕಾಳುಕಡಿ, ಹಣ್ಣುಹಂಪಲು, ಮರ, ಗುಡ್ಡ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇರಬಹುದು)ವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಅಂಕಿತವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅಂಕಿತವೆನಿಸಿದ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಕೇವಲ ಭೋಜನ - ಭೋಕ್ತ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬಂತೆ ನಿಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವಿನಾಭಾವದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ ತೋರತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ತಾವೆಲ್ಲರೂ ಅದರ "ಅಂಶ"ವೇ ಎಂಬಂತೆಯೂ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ತಾವು "ಸಹಧರ್ಮಿ"ಗಳೆಂದೂ ಆ ಸಮುದಾಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಕ್ರಮೇಣ ಪೂಜಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ.'[೩೬] ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಹಸಿವು, ಆಹಾರ, ವೃತ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳಂತಹವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುಲಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅವೇ ಮುಂದೆ ಬೆಡಗುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುರಿ, ಎತ್ತು, ಬೆಕ್ಕು, ಹಾವು, ಮರಗಳು, ಹೂವುಗಳು, ಹಣ್ಣುಗಳು, ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳು, ವಿವಿಧ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಕುಲಬೆಡಗುಗಳಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕುಲಬೆಡಗುಗಳೇ ಆಯಾಯ ಕುಲಗಳು ಸಮುದಾಯ ಜೀವನದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿದ್ದಂತಹ, ಒಪ್ಪಿದ್ದಂತಹ ಅಂಕಿತಗಳು. ನವಶಿಲಾಯುಗದಿಂದೀಚೆಗೆ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟವಾದ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೫೦೦ ರವರೆವಿಗೂ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದಾಗಿನ ಪವಿತ್ರ, ಮಹತ್ವದ ಆಹಾರ ಮೂಲದ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಈಗ ಕುಲಬೆಡಗುಗಳಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕುಲದವರು ತಿನ್ನಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಧಾನ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದವು.

'ಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಗೊಳಿಸುವುದು ಒಂದು ಹಂತದ ನಂಬುಗೆಯಾದರೆ, ಆ ದೇವರೊಂದಿಗೆ ತಾನೂ ಒಂದಾದೆ ಎನ್ನುವ ಶ್ರದ್ಧೆ ಜನಪದ ವ್ಯಕ್ತಿ - ಸಮುದಾಯಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದ ಶ್ರದ್ಧೆ. ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ರಕ್ತ ಚೆಲ್ಲಿದಾಗ ಆ ದೇವತೆಗೂ ತಮಗೂ ಒಂದು ಅವಿನಾಭಾವ ರಕ್ತಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಷ್ಠೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.'[೩೭] ಹೆನ್ರೀ ವೈಟ್ ಹೆಡ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸ ತನ್ನ 'ವಿಲೇಜ್ ಗಾಡ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ (ಪುಟ-೧೪೬) ಆಫ್ರಿಕಾದ "ಮಾಂಬೆಟ್ಟು" ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿರುವ - ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ - ಆಚರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಆ ಕಪ್ಪುಜನ ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮುವವರೆಗೂ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ - ದ್ವೇಷರಹಿತವಾಗಿ ಹೊಡೆದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಹೊಡೆದಾಟದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಗಾಯವಾಗಿ ನೆತ್ತರು ಚಿಮ್ಮಿದಾಗ, ಹೊಡೆದಾಡಿದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನ ರಕ್ತ ನೆಕ್ಕುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿತು ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ದೇವರಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಮಚ್ಚು, ಕೊಡಲಿ ಅಥವಾ ಕುಡಗೋಲಿನಿಂದ ಕಡಿದು, ರಕ್ತವನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಮಾಂಬೆಟ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಗುಂಪು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ದೇವರ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ.'[೩೮] ಜಾನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರಬಹುದಾದ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕ ಶೌರ್ಯ - ಸಾಹಸೀ ವೀರರ, ದೈವತಗಳ ಪುರಾಣಗಳೇ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಗಳ ಅಭಿನಯವೇ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಬರೀ ಪುನರಭಿನೀತಗಳಾಗಿರದೆ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ಆಚರಣೆಗಳು ನೆನಪುಗಳನ್ನೆ ಮೀಟುವಂತಹ ಶಕ್ತ, ಅತಿಭಾವುಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ, ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನ ಆರಾಧನಾ ದೈವತದೊಂದಿಗೇ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಶ್ರದ್ಧೆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲ ಮನಸ್ಥಿತಿ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಉತ್ಕಟ ಹಂತದಲ್ಲಿ ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆರಾಧನೆಯ ಚೇತನ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ಚರಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ ವೀರಾವೇಶದ ಮಾತು, ಉಗ್ರವಾಗುವ ವರ್ತನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಮೈದುಂಬುವುದು ಅಂತ ಕರೆಯುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಿಕ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಕ್ರೂರ ಹಾಗೂ ಒರಟು ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ರಕ್ತಬಲಿಗಳು, ಇನ್ನಿತರ ಪವಾಡಸದೃಶ ಕಾರ್ಯಗಳು ಘಟಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಜಾನಪದೀಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೈದುಂಬುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಬೇಟೆಗಾರ ನೆನಪು ಕೋಶಗಳ ಆದಿಮ ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕುಲಬೆಡಗುಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದು, ಕೊಲ್ಲುವುದು, ತಿನ್ನುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟವು. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯ ಜೀವನದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ತೀವ್ರ ಹಾಗೂ ಉಗ್ರಸ್ವರೂಪದ ರಕ್ತಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರೂರ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ

ಬೆಳೆದುಬಂದವು. ಆಫ್ರಿಕಾದ ಮಾಂಬೆಟ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಡೆದಾಡಿ, ಕೊಚ್ಚಿ, ಪರಸ್ಪರರ ನೆತ್ತರನ್ನು ಕುಡಿದು ತಮ್ಮ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಚರಣೆಗೂ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ದ್ರಾವಿಡ - ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಲಬೆಡಗುಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಬಲಿನೀಡಿ, ನೆತ್ತರು ಹೀರಿ, ಕುಡಿದು, ತಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯದೈವಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅದ್ವೈತ ತತ್ವವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನ, ಉದ್ದೇಶ, ತೀವ್ರತೆ, ಆದಿಮತೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಆರ್ಯೇತರ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಬಹುಶಃ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆಚರಣೆಯಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಮೂರು ದಾರಿಗಳು ಕೂಡುವೆಡೆಯ ಮಾತೃದೈವತಗಳಿಗೂ, ಆ ದೈವತಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಬೆಡಗಿನ ಕುಲ ಅಂಕಿತ ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ತಮಗೂ ಅವಿನಾಭಾವವಾದ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆದಿಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ರಕ್ತಬಲಿಗಳ ಆಚರಣೆ ನಡೆದದ್ದಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಯ ತೀವ್ರತೆ ತನ್ನ ಚರಮಾವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಉತ್ತುಂಗವನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ ನರಬಲಿಗಳೂ ನಡೆದಿರಬಹುದು. ನರಬಲಿಗಳು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಾದಾಗಲಂತೂ ಅದು ಅಖಂಡ ಅದ್ವೈತದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಆರಾಧಿಸುವ ತಾನೇ ದೈವವೂ ಆಗಿ - ತಾನೇ ತನ್ನ ಕುಲಬೆಡಗೂ ಆಗಿ - ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಬಲಿ ನೀಡುವವನು, ಬಲಿಗೊಂಡವನು ಹಾಗೂ ಬಲಿ ಪಡೆದವನೂ ತಾನೇ ಆಗುವ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ರಾಜಭಕ್ತಿಯ, ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆಯ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ, ಸಿಡಿದಲೆ, ಸಿಡಿಯಾಟ, ಮಹಾಸತಿಗಳಂತಹ ಆತ್ಮ ಬಲಿದಾನಗಳು ಇದೇ ಬಗೆಯ ರಕ್ತಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಗ್ರನಿಷ್ಠೆಯ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಾಗರಿಕತೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವೇ ಹೊರತು ನಂಬಿಕೆ, ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನಾಜೂಕಾದಾಗ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ, ನೋಂಪಿ, ಜಂಗಮವಾಳಿ, ಪುರವಂತಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮೈಲಾರನ ಭಕ್ತರಾದ ಗೊರವಪ್ಪಗಳು ಶಸ್ತ್ರ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಅಥವಾ ನರಬಲಿಯ, ಆತ್ಮಬಲಿದಾನದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿ ಅದೇ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮುಂದುವರೆದಂತಿದೆ. ಸಂಬಂಧಗಳ ಮರುನವೀಕರಣದ ಉತ್ಕಟತೆ, ಬೆಡಗುಗಳು, ಕಾಡುದೈವಗಳು ಹಾಗೂ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಆ-ಹಾರದ ನಡುವಿನ ನಿಗೂಢ ರೀತಿ ಅಲೌಕಿಕ ಭಾವವ್ಯಾಪಾರಗಳು ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬೇಟೆ ಬಲಿ ಕುರಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಸರಿಸುಮಾರು ೪,೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದೆಂದು ಪ್ರಾಗಿತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವ ನವಶಿಲಾಯುಗದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಲ್ಲೇ ಇಂತಹ ಸಾವನ್ನು ಮೀರುವ, ಸಾವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ,

ಸಾವಿನ ನಂತರದ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಇಚ್ಛಿಸಿ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಭೂ ಉತ್ಖನನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನವಶಿಲಾಯುಗದ ಸಮಾಧಿಗಳು ದೊರೆತಿದ್ದು, ಅವು ಆ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯರ ಸಾವನ್ನು ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಅಮೂಲ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವಂತಿವೆ. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರನ್ನು ಹೂಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೂಳುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಶವವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಹತಾಶ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿರುವುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉಬ್ಬಿದ ಹೊಟ್ಟೆಯ, ಅಗಲವಾದ ಬಾಯಿಯ ಹರವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಶವಗಳನ್ನು ಮಲಗಿಸಿ, ಆ ಹರವಿಗಳನ್ನು ಹೂಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಅಸ್ಥಿ ಮಡಕೆಗಳು ಬಳ್ಳಾರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ, ಟಿ.ನರಸೀಪುರಗಳ ಉತ್ಖನನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿವೆ. 'ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಸ್ಥಿಮಡಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತಟ್ಟೆ ಬಟ್ಟಲುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆ ಮಗುವಿಗೆ (ಸಾವಿನ ನಂತರದ ಬದುಕಲ್ಲಿ?) ಕುಡಿಯಲು, ಉಣ್ಣಲು ಬೇಕಾಗಬಹುದೆಂಬ ಮಮತೆಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಇಟ್ಟಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಈ ಮಡಕೆಗಳ ಒಳಭಾಗವೆಲ್ಲ ಕೆಮ್ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಬಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬಲ್ಲಂತೆ ಕೆಮ್ಮಣ್ಣು ರಕ್ತದ ಬಣ್ಣದ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ರಕ್ತವೇ ಮನುಷ್ಯನ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೀವಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸತ್ತ ಶಿಶುವಿಗೆ ರಕ್ತಬಲ ಸಿಗಲೆಂಬ ಇಂಗಿತದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ರಕ್ತಬಣ್ಣದ ಕೆಮ್ಮಣ್ಣನ್ನು ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು.... ಮನುಷ್ಯ ಸತ್ತನಂತರವೂ ಆ ಜೀವಕ್ಕೆ ಹಸಿವು, ನೀರಡಿಕೆಗಳು ಆಗುವವು. ಆಹಾರ, ನೀರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪಾತ್ರೆಗಳು ಬೇಕಾಗುವವು. ಜೀವ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನೀರು, ಆಹಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ - ಎಂದು ಸತ್ತ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಶವದೊಡನೆ ತಟ್ಟೆ, ಲೋಟ, ತಲೆಯಾಸಿಗೆ, ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಕಲ್ಲಿನ ಆಯುಧಗಳು ಹೆಂಗಸಿನ ಶವವಾಗಿದ್ದರೆ, ಕಲ್ಲಿನ ಮಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ತಾಮ್ರದ ಬಳೆಗಳನ್ನೂ ಇಡುತ್ತಿದ್ದರು.'[೩೯] ಇಂತಹ ಎರಡು ಗುಡಾಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಾಕಾರದ ಶವಗುಂಡಿಗಳು ತೆಕ್ಕಲಕೋಟೆಯಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ತೇರದಾಳದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಶವಗುಂಡಿಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಗೋದಾವರಿ ತೀರದ ನೇವಾಸ ಮತ್ತು ತುಂಗಭದ್ರಾ ಬಯಲಿನ ತೆಕ್ಕಲಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ನಾಲ್ಕು ಗುಡಾಣದ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವುದು ಕೂಡ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. 'ಈ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಎಲುಬುಗಳನ್ನು ತಜ್ಞರು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ಜನರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಜನಾಂಗದವರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗದವರು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರು; ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು (ದ್ರಾವಿಡ ಪೂರ್ವದವರು). ಮತ್ತೊಂದು ಜನಾಂಗದವರು ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು; ಪ್ರಾಯಶಃ ಪರದೇಶದಿಂದ ಬಂದವರು. ಉತ್ಖನನದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಇದ್ದಿಲು ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ನೂತನ ಶಿಲಾಯುಗದ ಜನರು ಸುಮಾರು ೪,೫೦೦ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನವರೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ.'[೪೦] ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವರ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರ ಹಾಗೂ ಸಮಾಧಿಗಳ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾಯುಗದ, ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು ೩,೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ

ನೂತನ ಶಿಲಾಯುಗದ, ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನಾಂಗದವರಿರುವಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಜನಾಂಗವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇವರ ಮೂಲವಿನ್ನೂ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳಕೆಯ ಈ ಜನರು ಸತ್ತವರನ್ನು ಹೂಳಲು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲುಬಂಡೆಗಳು ಹಾಗೂ ಚಪ್ಪಡಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕೋಣೆಗೋರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನರು ಇಂತಹ ಕೋಣೆ ಗೋರಿಗಳನ್ನು 'ಪಾಂಡವರ ಮನೆ' 'ಪಾಂಡವರ ಕಲ್ಲು' 'ಮುನಿವಾಸ ಗುಹೆ' 'ವಾಲಿವೀಡು' 'ಕೊರಂಗರ ಕಟ್ಟೆ' ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಂದಿಗೂ ನೋಡಬಹುದು.

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇಂತಹ ಸಾವಿರಾರು ಸ್ಥಳಗಳಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೇ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಸಾವನದುರ್ಗ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ ಮತ್ತು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತೇರದಾಳ ಹಾಗೂ ಹಳಿಂಗಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣೆಗೋರಿಗಳಿರುವುದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲಾಗಿದೆ. ನವಶಿಲಾಯುಗದ ಜನರಂತೆಯೇ ಈ ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾಯುಗದವರೂ ಕೋಣೆಗೋರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳು, ಕಬ್ಬಿಣದ ವಸ್ತುಗಳು ಇಟ್ಟಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಕೋಣೆಗೋರಿಯ ಕಂಡಿಗಳು ಕೂಡ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಸತ್ತವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಕೆಲವು ದಿನಗಳವರೆಗೂ ಈ ಕಂಡಿಯ ಮೂಲಕ ಆಹಾರ ಹಾಗೂ ಪಾನೀಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಧೂಪವನ್ನು ಹಾಕಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದಾಗಿ ತಜ್ಞ ಸಂಶೋಧಕರು ಅಂದಾಜಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನವಶಿಲಾಯುಗ ಹಾಗೂ ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾಯುಗಗಳ ಗೋರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅಂತ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಇವತ್ತಿನ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದಾಗ ಸತ್ತವರು ಸಾವಿನ ನಂತರವೂ ಒಂದು ಬದುಕಿಗೆ ಬಾಧ್ಯರು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯೊಂದು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಹೇಗೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಅಚ್ಚರಿಯಾಗದೆ ಇರದು. ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ವಿವಾಹಗಳ ಸಂದರ್ಭದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಹ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಸಾವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿರಂತರ ಕಾಡುವ ಭೀತಿಯ ವಿಚಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ಗಾಳಿಯೂ ಸುಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿನ ಆರ್ಯೇತರ ಜನಾಂಗಗಳ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರದ ಕೆಲ ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ: 'ಹೆಣವನ್ನು ವಿಜೃಂಭಣೆಯಿಂದ ವಾದ್ಯವೃಂದದೊಂದಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು, ಅಕ್ಕಿ ಹಾಗೂ ಹೂಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಣದ ಮೇಲೆ ಎರಚುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮೃತನೇನಾದರೂ ಮದ್ಯಪಾನ, ಧೂಮಪಾನ, ನಶ್ಯಗಳ ಚಟವಿರುವವನಾದರೆ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ (ಸುಡುವಂತಿದ್ದರೆ) ಚಿತೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಿಲ್ಲು, ಬಾಣ, ಕುಡಗೋಲು, ಕೊಡಲಿ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಮೃತದೇಹದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ಮಶಾನಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ.'[೪೧] ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರದ ಪದ್ಧತಿಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬಹುಶಃ ನವಶಿಲಾಯುಗದ 'ಅಸ್ಥಿಮಡಕೆ' ಮತ್ತು ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾಯುಗದ

‘ಕೋಣೆಗೋರಿ’ (ಪಾಂಡವರ ಕಲ್ಲು)ಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿಯೇ ಕಂಡರೆ ಅಚ್ಚರಿಪಡ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿಂದಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಒಂದೇ - ಸರ್ವಸಜೀವತ್ವ ತತ್ವ (Animism). ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಶರೀರ ಮರಣಿಸಿದ್ದರೂ ಕಾಯದೊಳಗಿನ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಚಿರಂಜೀವ. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಅವಿನಾಶಿ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಕ್ಕೂ ಆತ್ಮವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸತ್ತಮೇಲೂ ಆತ್ಮ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಹಾಗೂ ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಇರುತ್ತೆ. ಇದು ಅಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಅನಿಯಂತ್ರಿತ. ಈ ಬಗೆಯ ಆತ್ಮ ಚಿರಂಜೀವತ್ವದ ತತ್ವವೊಂದು ಆದಿಮ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆ ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಖಂಡಿತ ಸೋಜಿಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಿನಾಶಿ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಡೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ನಿಯಮಿತವಾಗಿ ಆ-ಹಾರ ನೀಡಬೇಕು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾಯುಗದ ಜನ ಕೋಣೆಗೋರಿಯ ಕಿಂಡಿಯೊಳಗಿಂದ ಆ-ಹಾರ, ಪಾನೀಯ, ಧೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದುದು. ಗೋರಿಯೊಳಗೇ ತಟ್ಟೆ, ಲೋಟ, ಪಾತ್ರೆ, ಇನ್ನಿತರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದುದು. ಇಂದಿಗೂ ವಾರ್ಷಿಕ ತಿಥಿಗಳು ಹಾಗೂ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ದಿನದ ತಿಥಿಗಳಂದು ಮೃತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇಷ್ಟದ ಆ-ಹಾರಗಳನ್ನು ಎಡೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬಲಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪಗಳೇ, ಹಾರಗಳೇ.

ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಸತ್ತಾಗ, ಆತ ಮರಣಿಸಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನೆಯ ನಡುಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೀಪ ಉರಿಸುವುದು. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ದಿನ ಮೃತಪಟ್ಟವರ ಆತ್ಮವನ್ನು ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಆ-ಹಾರಗಳನ್ನು ಎಡೆಮಾಡಿ ಇಡುವುದು. ಇದನ್ನು ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ‘ಹಿರೇರ ಹಬ್ಬ’ವನ್ನಾಗಿ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಗೊಂಡರ ಕೋಗ್ತಿ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ‘ದೆವ್ ಕರೆಯುವ’ ಹಾಡಿನ ವಿಚಿತ್ರ ಆಚರಣೆಯೊಂದಿದೆ. ದೆವ್ ಕರೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕ ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಕರೆದು ಮೈದುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಡೇ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯಾದ ಕೋಗ್ತಿ ಮಾಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ಜಟ್ಟಿಗರೇ ಮುಖ್ಯ. ನೇತ್ರಾಣಿ ಜಟ್ಟಿಗ, ಕುಂಟ ಜಟ್ಟಿಗರ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಅವರು ಗೊಂಡರ ಪೂರ್ವಿಕ ಹಿರಿಯರೆಂಬ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ತಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜಟ್ಟಿಗರು ತಮ್ಮ ‘ತಳಮನೆ’ಯಿಂದ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸಿ ಬಂದು ಸತ್ಯ ತಿಳಿಸಿ, ತಮ್ಮ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಆರ್ತತೆಯಿದೆ. ನಂತರ ಪೂಜಾರಿಯ ಮೈಮೇಲೆ ದೆವ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ದೆವ್ವ ಹಿಡಿದ ಪೂಜಾರಿ ಕಲ್ಲಿಗೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯುವ ಆಚರಣೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಯೇ. ಆಗ ಆತನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಟ್ಟನ ಮರದ ತಲೆಯೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ‘ತಳಮನೆ’ ಬಿಟ್ಟು ಬರಬೇಕೆಂಬುದು ಬಹುಶಃ ಸಮಾಧಿಗಳಿಂದ ಎದ್ದು ಬರುವುದರ ಸೂಚನೆಯೇ ಇರಬಹುದು.

ಕೋಗ್ರಿ ಜಾತ್ರೆಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಗೊಂಡರು 'ಚರು' ಹಾಕುವ ಆಚರಣೆಯೊಂದನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ 'ಚರು' ಹಾಕುವ ಕಾರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. 'ಭೂತ ಪಿಶಾಚಿಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಭೋಜನ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಚರು ಹಾಕುವುದು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ಚರು' ಎಂದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಹುತಿ ಕೊಡುವ ಹವಿಸ್ಸೆಂದೇ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೊಂಡರು ಸಹ ಆ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಭೂತ ಪಿಶಾಚಿಗಳಿಗೆ ಬಡಿಸುವ ಚರುವಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಬೇಯಿಸಿದ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಳೆದಿಂಡಿನ ಚೂರು, ಅಕ್ಕಿ ದೋಸೆಯ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಮಿಶ್ರಣ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ... ದೆವ್ವ ಮೈ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಪೂಜಾರಿಯ ಹಿಂದೆ ಬುಟ್ಟಿ (ಚರು ತುಂಬಿದ್ದು) ಹಿಡಿದು ಓಡುತ್ತಾ ಚರುವನ್ನು ದಿಕ್ಕು ದಿಕ್ಕಿಗೆಲ್ಲಾ ಎರಚುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು (ನಿರ್ದಿಷ್ಟ) ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಳೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರುವನ್ನು ಹಾಕಿ, ಅದರ ಮೇಲೊಂದು ದೊಂದಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೆವ್ವಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬುದು ನಂಬಿಕೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಚರುವಿನ ಊಟವನ್ನು ಬಡಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ... ಗೊಂಡರು ದೊಂದಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚುವುದು "ಚರುವನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.'[೪೨]

ಗೊಂಡರ ಚರು ಹಾಕುವ ಆಚರಣೆ ಎರಡು ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚರಣೆಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಂತಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಇಡುವ ಎಡೆಯದು - ಆ-ಹಾರದ್ದು. ಎರಡನೆಯದು, ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿನ "ಚರುಗ" ಚೆಲ್ಲುವ ಆಚರಣೆಯದ್ದು. ಗೊಂಡರ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು "ಚರು" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದೇ ಅದು "ಚರುಗ" ಚೆಲ್ಲುವುದರ ಪಾರ್ಶ್ವ ರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಆಚರಣೆಯಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಚರು'ವನ್ನು ದಿಕ್ಕು ದಿಕ್ಕಿಗೆಲ್ಲಾ ಎರಚುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಳೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರು ಹಾಕಿ ದೊಂದಿ ಹಚ್ಚಿಡುವುದು ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಎಡೆ ಇಡುವುದರ ಅನುಕರಣೆಯಾಗಿದೆ. ದೆವ್ವಗಳಿಗೆ ಚರುವಿನ ಊಟ ಬಡಿಸುವುದೆಂದರೆ ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಎಡೆ ಇಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೆಂದರೆ, ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ಕೃಷಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ರಕ್ತ ಬೆರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ರಕ್ತ ಬೆರೆಸುವುದೇ ಆದಿಮ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗೊಂಡರು ವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಕುಂಕುಮ ಅಥವಾ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣ ಬೆರೆಸುವುದರ ಮೂಲಕ ರಕ್ತದ ನೆನಪು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಡೆ ಇಡುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೃತಪಟ್ಟ ಹಿರಿಯರ ಇಷ್ಟದ ಆ-ಹಾರವನ್ನು ಇಡುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಚರುಗದ ಕೆಂಪು ಅನ್ನವನ್ನೇ ಇಡುತ್ತಾರೆ ಗೊಂಡರು. ಆದರೂ ಅಕ್ಕಿದೋಸೆ, ಬಾಳೆದಿಂಡಿನ ಚೂರು ಬೆರೆಸುವುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಎಡೆ ಇಡುವ ಪದ್ಧತಿಯ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಗೊಂಡರ ಚರು ಹಾಕುವ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ಆಚರಣೆಯ "ಚರು-ಚರುಗ" ಪದ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ಮೂಲದ್ದು - ಅದರಲ್ಲೂ ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡದ ಪದ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಲಿ, ಹಾರ, ಆಹುತಿ, ಆತ್ಮಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಚರುಗ ಪದವೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾದ ದ್ರಾವಿಡ - ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಬಲ್ಲಂತಹದು ಎನಿಸುತ್ತೆ.

ಗೊಂಡರ ಚರು ಹಾಕುವ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ಆಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಮ್ಯತೆ

[illegible]

ಇರುವಂತಹ ಅನೇಕ ಜಾತ್ರೆ ಕಾಲದ ಆಚರಣೆಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಕಡೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ದೈವ ನೆಂಟರು ಹಾಗೂ ಜೊತೆಗಾರರಿಗೂ ಔತಣ ನೀಡಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಔತಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವಂತಹ ಮಾಂಸ, ಮದ್ಯ, ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಮೂರು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚುವುದೂ ಉಂಟು. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೈವತಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಅವು ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಆಚರಣೆಗಳ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವುದರ ಅನುಕರಣೆ ಅಥವಾ ಬೇಟೆ ಬಲಿಯೂ ಸೇರಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸಂಗೋಪಿತಗೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲವು. ಯಾಕಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಗೋಪಿತಗೊಂಡವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಗೊಂಡರ ಚರು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯೂ ಸಂಗೋಪಿತಗೊಂಡಿರುವುದು ಸಮಾನ ಧಾರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆಯೆ ನಮಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವಂತಿದೆ. ಬಲಿ ಅಥವಾ ಚರು-ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವುದರ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಕೆಲವು ಕ್ರಮಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ, ಅರ್ಥ, ಅರ್ಥ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಆಚರಣೆಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು, ವಿವಿಧ ವರ್ಗೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ರಕ್ತಬಲಿಯ ಬೀಭತ್ಸಕ ರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬರುವುದು ಬೇಟೆಗಾರ ವರ್ಗಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಹಾಗೂ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ರಕ್ತವೆಂಬುದು ಕೃಷಿಕರ ಪಾಲಿಗೆ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕ ದ್ರವ. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ನೀಡಬಲ್ಲಂತಹುದು. ವರ್ಷ ವರ್ಷವೂ ಭೂಮಿಗೆ ನೆತ್ತರು ಚೆಲ್ಲಿದರೇನೇ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯ ಫಲವಂತಿಕೆ ಬರುವುದು ಎಂಬ ಆದಿಮ ನಂಬಿಕೆ. ಹೊಲದಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಚೆಲ್ಲುವುದು ಸಮೃದ್ಧ ಫಸಲಿಗಾದರೆ, ಊರ ಸುತ್ತಲೂ ಚೆಲ್ಲುವುದು ಸಿಡುಬು, ಕಾಲರಾ, ಪ್ಲೇಗುಗಳಂತಹ ಮಾರಣಾಂತಿಕ ರೋಗಗಳು ಕಾಲಿಡದಿರಲಿ ಎಂಬ ಭೀತಿಪ್ರೇರಿತ ಸದಾಶಯಕ್ಕೆ. ಇಡೀ ಊರು ರೋಗ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯಕ್ಕೆ.

ಕೃಷಿಕರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಿಯಾಗುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಂದರೆ ಕುರಿ, ಮೇಕೆ, ಕೋಳಿ, ಕೋಣ, ದನದಂತಹ ಪ್ರಾಣಿಗಳು. ಬಹುತೇಕ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳೇ. ಆದರೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರು ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕುದುರೆ, ಒಂಟೆ, ಸಾರಂಗಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೀನು, ಪಕ್ಷಿಗಳು, (ಪಾರಿವಾಳ ತರಹದವು) ಕೆಲವು ಕ್ರೂರ ಮೃಗಗಳು ಕೂಡ ಬಲಿಪಶುವಾಗಬಲ್ಲವು. ಅಪರೂಪಕ್ಕೆಂಬಂತೆ ಸತ್ತವನ ಸಂಗಾತಕ್ಕಾಗಿ ನಾಯಿಗಳ ಬಲಿಯಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಹಂದಿಗಳು ಅಶುದ್ಧವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎರಡು ವರ್ಗದವರೂ ಹಂದಿಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಯು ಕೂಡ ಕೃಷಿಕರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದ್ದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು. ನರಬಲಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಬಲವಂತದ

ಆಚರಣೆಯಾಗಿಯೂ ಘಟಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸೈನ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗದವರು ಕೃಷಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿನ ನರಬಲಿ ಕುರಿತಂತೆ ಆಗಿನ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವರದಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದು, ನರಬಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ಮಾಡಿದ್ದು, ನರಬಲಿ ಅನಾಗರಿಕವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರ ಸವಿವರವಾದ ವರದಿಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ.

'ಇಡೀ ದ್ರಾವಿಡ ನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದುಡಿಯುವ ರೈತ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ 'ಪೊಲೆ' ಹುಲಿಗೆ ಎಂಬ ಪದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹುಲುಸಾಗಲಿ, ಸಮೃದ್ಧವಾಗಲಿ ಎಂದು ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಏಳ್ಗೆಗೆ ಹಾರೈಸುವ ಆಗಿನ ಪವಿತ್ರ ಪದ 'ಪೊಲಿ'. ಈ ಪೊಲಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರೇ ಪೊಲೆಯರು. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಹುಲುಸರು ಎಂದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.... ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪೊಲಿಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಪೊಲೆಯ. ಇಂದಿನ ಊರಮ್ಮನ (ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು) ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಹುಲುಸನ್ನು ಹಂಚುವ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರು ಪೊಲೆಯರು.'[೪೩] ಇಂದಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಊರಿನ ಪೊಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಕೋಣ ಬಲಿಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವವರು ದಲಿತರೇ. ಅವರೇ ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ಕೋಣನ ನೆತ್ತರು ಬೆರೆಸಿ (ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾಂಸದ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಸುವುದುಂಟು) ಊರಿನ ಸುತ್ತಲೂ ಹಾಗೂ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಕ್ಕು ಉಳ್ಳವರು. ಈ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ಆಚರಣೆಗೂ ಹಾಗೂ ಪೊಲಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲದೆ ಪೊಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪೊಲಿ ಎಂಬುದು ಕೃಷಿ ಫಸಲಿನ ಸಮೃದ್ಧಿಗೆ ಹೇಗೋ ಬಲಿಗೂ ಹಾಗೇ ನಿಕಟತಮ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳಂತಹುದು. ಪೊಲಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಸಮೃದ್ಧಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದವಸ ಧಾನ್ಯಗಳಿಗೂ ಪೊಲಿ ಎಂದೇ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ತುಳು ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯವಾದ ಕರಂಗೋಲು ಪಾರ್ತನದಲ್ಲಿ 'ಭತ್ತ ಎಂಬುದು ಪೊಲಿಯ ಸಂಕೇತ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಭತ್ತ ಕೂಡ ಪೊಲಿಯ, ಸಮೃದ್ಧತೆಯ ಸಂಕೇತ. ಅಂದರೆ ಪೊಲಿ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹಿಗ್ಗಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಭತ್ತ ಅಂದರೆ ಪೊಲಿ; ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಭತ್ತದಿಂದಾದ ಅಕ್ಕಿ; ಅಕ್ಕಿಗೆ ಬೆರೆಸಿದ ರಕ್ತ; ಅದನ್ನು ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆ; ಆ ಮೂಲಕದ ಫಲವಂತಿಕೆ (ಫಲವಂತಿಕೆಯೂ ಪೊಲಿಯೆ); ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಫಸಲಿನ ಸಮೃದ್ಧಿ.... ಹೀಗೆ ಪೊಲಿಯ ಅರ್ಥದ ಆವರ್ತನ ಚಕ್ರ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೂರಾನ್ವಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಂಗವಾಗಿ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪೊಲಿ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದವಾಗಬಲ್ಲದು. ಚರುಗ, ಚರು, ಪೊಲಿ, ಕಾವು (ಗಾವು) ಅಲಗು.... ಇಂತಹ ಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡದ ಪದಗಳು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಮೂಲ ಪದಗಳು ನಮ್ಮಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಕಳಚಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಅಪಾಯಗಳೂ ಇವೆ.

ಕೃಷಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದವರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರದೇ ಕೃಷಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಸಂಶಯವಿರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಲದೊಡತಿ ಹೊಲತಿ ಎಂಬಂತೆಯೇ ಪೊಲಿ ಆಚರಿಸುವವಳೇ ಪೊಲತಿ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಆದಿಮ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಾರದು. ಪೊಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಅಥವಾ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ದೇಮವ್ವನ (ಚರುಗ ಆಚರಣೆಗೆ ಮೂಲ ಹಕ್ಕುದಾರಳಿರಬೇಕು) ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯೇ ಮೂಲದೈವತವಾಗಿರುವುದು ಕೃಷಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದದ್ದರಿಂದಲೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ದೇಮವ್ವ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಪ್ರಥಮ ಪೊಲತಿ / ಹೊಲತಿಯಾಗಿದ್ದಾಳು.

ಪಂಚ ಜಾಂಬುಕುಲಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವ ಆಚರಣೆ ಇಂದಿಗೂ ಇದೆ. ಒಂಭತ್ತು ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಈ ಜನ ಸುಗ್ಗಿಯ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗೂ ಬಂದು ಅದೇ ಒಂಭತ್ತು ಪಣದ ಕುಲಸ್ಥರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ವರನ' ಎಂಬ ಭಿಕ್ಷೆ ಪಡೆದು ಊರು ಬಿಡುವ ಮುನ್ನಾ ದಿನದ ರಾತ್ರಿ ಕೋಳಿ ಇಲ್ಲವೇ ಕುರಿಮರಿಯ ಬಲಿ ನೀಡಿ ನಿರ್ಜನ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಊರ ಸುತ್ತಲೂ ಹಾಗೂ ಹೊಲಗಳಿಗೆ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಊರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸದೆ ಹಾಗೇ ಮುಂದಲೂರಿಗೆ ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯ ಜಾಂಬುಪುರಾಣದಲ್ಲೇ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪದ ಬಲಿಗಳ ಕುರಿತು ಹಾಡುವ ಈ ಜನರೂ ಚರುಗ ಚೆಲ್ಲುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪೊಲಿ ಹಾಗೂ ಚರುಗದ ಆಚರಣೆಗಳು ಕೂಡ ತುಂಬಾನೇ ಪ್ರಾಚೀನದವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬ್ಯಾಟೆಬಲಿ, ಹಿರಿಯರ ಹಬ್ಬ (ಸಾವು ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರದ ಆಚರಣೆಗಳು) ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಮೂಲದ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಈ ಮೂರೂ ನೆಲೆಯ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಶಯ, ಆಹಾರದ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಕೆಡುಕು ಹಾಗೂ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ, ಭೂತ-ದೆವ್ವಗಳ ಸಂತೃಪ್ತಿ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಿಕರ ಸ್ಮರಣೆಯಂತಹ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ಹೊಂದಿವೆಯೆಂಬುದು ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಈ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲಬೆಡಗುಗಳು ಕೂಡ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಸಹ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ವೈದಿಕಪೂರ್ವದ ತಂತ್ರಪಂಥವು ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನಾಂಗಗಳ ಈ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದೋ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಇಲ್ಲವೆ ತಾನೂ ಈ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೇ ಮೂಲ ನೆಲೆ ಹೊಂದಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಟಿಸಿಲೊಡೆದಿರಬೇಕು. ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳ ಬಲಿಯಂತಲ್ಲದೆ ಆರ್ಯೇತರರಲ್ಲಿ ಉತ್ಕಟ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರತೆಯ ಅಂತಿಮ ಹಂತವೇ ಬಲಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಕುಲದ ಆಚರಣೆಯೂ ಹೌದು; ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಶರಣಾಗತಿಯ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತೀವ್ರ ರೀತಿಯ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೂ ಇದೆ.

ಇವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟು, ದ್ಯಾವರ, ಮುಂಜಿ, ಬರಗಾಲದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ, ಶತ್ರುಗಳ ಮೇಲಿನ ದಿಗ್ವಿಜಯ, ಹೊಸ ಕಟ್ಟಡ ಪ್ರವೇಶ, ಕೆರೆಕಟ್ಟೆ ನಿರ್ಮಾಣ, ನೀರಸೆಲೆ ಉಕ್ಕಿದಾಗ, ರೋಗಗಳ ಪಿಡುಗು ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಬಲಿ ನೀಡುವುದುಂಟು. ಈ ಬಗೆಯ ಬಲಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಬಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೇ ಆಧುನಿಕ ಪದ್ಧತಿ, ಉದ್ದೇಶ, ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಬದಲುಗೊಂಡಂತಹವು. ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಶೀಕರಣದ ಬಲಿಗಳೂ ಅತಿವಾಮಾಚಾರದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕಿದವು. ಕ್ರಮೇಣ ಕೆಡಕು ಮಾಡಿಸಲು, ಮಾಟ ಮಾಡಿಸಲು ಕೂಡ ಪ್ರಾಣಬಲಿಗಳಾದವು. ನಾಗರಿಕತೆ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ನರಬಲಿಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಂಡವು. ಈ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಬಲಿವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೂ ಕ್ರಮೇಣ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ತಂದವು. ರಕ್ತಬಲಿ ಹಾಗೂ ರಕ್ತರಹಿತಬಲಿ ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆಗಳಾದವು. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವೈದಿಕಾರ್ಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನೀತಿ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ ಹೇರಿಕೆ ಮತ್ತು ಉಚ್ಛ ನೀಚ ತತ್ವಗಳ ಮೂಲಕ ಕೀಳರಿಮೆ - ಮೇಲರಿಮೆಗಳ ಅಮಾನವೀಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಬೇರೂರಿದಂತೆಲ್ಲ ದ್ರಾವಿಡ - ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನಾಂಗಗಳ ಆದಿಮ ಬದುಕಿನ ಧಾರ್ಮಿಕಾಚರಣೆಗಳ ವಿಧಾನಗಳೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬದಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋದವು. ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಸಿರ್ಸಿಯ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೋಣನ ಬಲಿ ನೀಡಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಮಾರಮ್ಮನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಐತಿಹ್ಯ - ಪುರಾಣ ಮೊದಲು ತಿರುಚಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ನಂತರ ಬಲಿಯೂ ನಿಂತುಹೋಯಿತು. ಈಗ ಮಾರಮ್ಮನ ಬಲಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲೇ ಕೋಣವೊಂದನ್ನು ಸಾಕಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಲಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಆ ಕೋಣನಿಂದ ನೆತ್ತರನ್ನು ಸಿರೆಂಜ್ ಮೂಲಕ ಪಡೆದು ಅದನ್ನೇ ದೇವಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದಂತೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ವೈದಿಕರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವಂತಹದ್ದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಲಾಭಗಳಿಲ್ಲದ ಸಾವಿರಾರು ಮಾರಮ್ಮನ ಗುಡಿಗಳ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಇಂದೂ ಸಹ ದಲಿತರು ಇಲ್ಲವೇ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರೇ. ಆದರೆ ಲಕ್ಷಾಂತರ ರೂಗಳ ಆದಾಯ ತರಬಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ದೇವಾಲಯವಾಗಿರುವುದರ ಕಾರಣದಿಂದಷ್ಟೇ ವೈದಿಕರು ಸಿರ್ಸಿಯ ಮಾರಮ್ಮನ ಗುಡಿಯ ಅರ್ಚಕರಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮಾರಿಗುಡಿಗಳಲ್ಲೂ ವೈದಿಕರೇ ಯಾಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಅರ್ಚಕರಾಗಿ ಇರಬಾರದಿತ್ತು?

ಇಂತಹ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕ್ರಮಣದ ಅಪಾಯಗಳು ಎಂತಹುವೆಂದರೆ, ಕ್ರಮೇಣ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹೀರಿ ಬೆಳೆವ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಿವಾಳಿತನವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಬೇರುಗಳನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವಂತಹ ಧೂರ್ತ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದೇ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಳಹುನ್ನಾರಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶೂದ್ರಕನ 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ' ಹಾಗೂ ಬಾಣನ 'ಪೂರ್ವಚರಿತ'ದಿಂದ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೋರಿಸಿ ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಇಂತಹ

ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವುದರ ಕುರುಹಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕಣಿವೆಗಳ ಕೂಡಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅರಣ್ಯಕರು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಲಿಪದ್ಧತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವೈದಿಕ ಆಚಾರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಗೊಳಿಸಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ ಪಿತೃಸ್ವಾಮ್ಯದಾದ್ದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕಡೆ ಮಾತೆಯರಿಗೆ "ಪಿಂಡ"ವನ್ನಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದನ್ನು "ಬಲಿ" ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪಿತರಿಗೆ ಪಿಂಡವನ್ನು ಮನೆಯ ಬಳಿಯೇ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೆ, ಮಾತೆಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಲಿಯನ್ನು ಊರ ಹೊರಗಿನ ಕೂಡುದಾರಿಗಳ ಬಳಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ.'[೪೪] ಹೀಗೆ ಪಿಂಡವೂ ಬಲಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಂಡದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ಮೃತರ ತಿಥಿಗಳಂದು ಎಡೆ ಇಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಎಡೆಯೇ ಬಲಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗತೊಡಗಿತು. ಆದರೆ ಇವತ್ತಿಗೂ ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಡೆ ಇಡುವಾಗ ಮಾಂಸ, ಮದ್ಯ, ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪುಗಳಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಖಾದ್ಯಗಳು ಸೇರಿ ಮೂಲ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಛಾಯೆಯನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇವೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಆರಾಧನೆ ಇರಲಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿನ ಈ ಮಾತೃಪೂಜಾ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಬಲಿ ನೀಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿರುವುದರ ಕುರುಹಾಗಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕೆಂಪುಬಣ್ಣದ ಹೂಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ವೈದಿಕರು ಈ ನೆಲದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದ ಎರಡು-ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ತೋರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ಪರಮಧರ್ಮವಾಗಿಸಿದ ಬೌದ್ಧ ಮತವು ಅದೇ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಇನ್ನಿತರ ವೈದಿಕೇತರ ವರ್ಗಗಳ ಬದುಕಲ್ಲೂ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ತರಲು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತ್ತೆಂಬುದೇ ಅದರ ಘನತೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. 'ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಡುಜನರಿಗೆ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು, ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿಯನ್ನು ಬೌದ್ಧವು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಅರಣ್ಯಕರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಡುಗಳೊಳಗೆ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ವರ್ತಕರು ಆದರಿಸಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ವರ್ತಕ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೇ ಹಿಡಿದು, ಅವರಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರಾಂತಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು.... ಪಡುವಣದ ಬೆಟ್ಟ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರಗಳು ವಿಪುಲವಾಗಿವೆ. (ಜುನ್ನಾರ್, ನಾಸಿಕ್, ಅಜಂತಾ, ಬೇಡಾ, ಕರಾಡ್, ಕನ್ಹೇರಿ ಇತ್ಯಾದಿ) ಈ ಗುಹೆಗಳಿರುವ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ನಿವಾಸಗಳು, ನಿವಾಸಗಳ ಬಳಿಯೇ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಕಲ್ಲಿನ ಸಾಧನಗಳು, ಇನ್ನಿತರ ಅವಶೇಷಗಳು ಕಂಡಿವೆ. ಅವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವು ಅರಣ್ಯಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚರ್ಮ ಸುಲಿಯಲು, ತೊಗಲಿನ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಮೊಲಿಯಲು

ಅಗತ್ಯವಾದ ಕಲ್ಲಿನ ಸಲಕರಣೆಗಳು; ಇಂದಿಗೂ ಈ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಧನ್‌ಗಾರ್ ಎಂಬ ಕುರಿ ಕಾಯುವವರು ಅಂತಹ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ... ಇಂತಹ ಪಶುಪಾಲಕ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಗಾಗ ಪರಸ್ಪರ ಆಹಾರವನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸೇರುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು..... ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಕೂಡು ಪ್ರದೇಶದ ಬಳಿಯೇ ಸಂಗಮ ದೇವತೆಗಳೆನಿಸಿದ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಪೂಜಾಸ್ಥಳಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ದಖನ್ನಿನ ಪ್ರಮುಖ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಪೂಜಾಸ್ಥಳಗಳು ಇಂತಹ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳ ಸಂಗಮಗಳ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿನ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರಗಳು ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಂತಹ ಕೂಡಲ ಸ್ಥಳಗಳ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.'[೪೫]

ಬಲಿಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಬೌದ್ಧವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತಾದರೂ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತೆಂದೇನೂ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಬೌದ್ಧ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಮಾತೃದೇವತೆಯರ ಆರಾಧನೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಆದರೆ ಹಿಂದೆಂದೋ ನಡೆದ ಬೌದ್ಧ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಜುನ್ನಾರಿನ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಈಗ ಬಲಿಯನ್ನು ಬೇಡುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ. ಬಲಿ ಕೊಡಲೇಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡವರು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಕೊಡದೆ, ದೂರದಲ್ಲೆಲ್ಲಾದರೂ ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಆಕ್ರಮಣ ಶೀಲತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದಾದ ವಿಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆಯಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿವೆ.

ಆದಿಮ ಕಾಲದ ಬೇಟೆ, ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಪಡೆದ ದ್ರಾವಿಡ - ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನಾಂಗಗಳ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಅದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೇನೇ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡವು. ಬುಡಕಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುಲಾಚಾರಗಳು ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಆಡಳಿತ ನೀಡತೊಡಗಿದವು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂಬುದು ಬಲಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಘಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಮರಣ ಅಥವಾ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಗರುಡ, ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕ, ಜೋಳವಾಳಿಯಂತಹ ಪ್ರಿಯ ಒಡೆಯನಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ತೆರುವ ಬಲಿದಾನಗಳೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವೇ. ಈ ಎರಡೂ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳ ಹಿಂದೆ "ಪುರುಷ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗ" ಹಾಗೂ "ಪುರುಷ ಪ್ರಭುವರ್ಗ"ದ ಆಲೋಚನೆಗಳೇ ಅಡಗಿದ್ದು, ಅವು ಬಹುತೇಕ ಕೆಳ-ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಗೂ ಪುರುಷರನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ ಪ್ರಬಲ ಹುನ್ನಾರಿನದೇ ತಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು.

ವೈದಿಕೇತರ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕೆಡುಕು ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಹಾಗೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯ

ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಯಾದಾಗಲೂ ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನವೇ. ನಿಸರ್ಗ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಆದಿಮ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಬಲಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೂ ಮಹತ್ತರ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಮುದಾಯಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಕಳಚಿಕೊಂಡಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಶೋಷಣೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟು ಸಾವಿನ ನಂತರದ ವೀರಸ್ವರ್ಗ, ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮೂರು ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸುಖವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಆಮಿಷಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಸೆಳೆವ ಮೂಲಕ ಈ ಬಲಿದಾನಗಳು ಕೂಡ ನಿಜದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಲಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಪೂರ್ವಿಕರ ಸ್ಮರಣೆಗಳು ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಸಹಜವಾದ ಭಾವುಕ - ಆವೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಮನೋಧರ್ಮಗಳ ಹುನ್ನಾರಗಳ ಫಲವಾಗಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೫-೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಶಾಸನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. '೫ ಅಥವಾ ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಡಿ ಶಾಸನ ಬಹುಶಃ ಕದಂಬ ರವಿವರ್ಮನ ರಾಣಿಯ ಸಹಗಮನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿಯ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಥಮ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ.'[೪೬] ಅಂದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ೧೦,೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮೆಸೋಲಿಥಿಕ್ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಹಾದಹ ಎಂಬ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ ಹಳ್ಳಿಯ ಬಳಿ ದೊರೆತಿರುವ ಗೋರಿಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜೊತೆ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರಗಳು ದೊರೆತಿರುವುದು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಸೂಚನೆಗಳೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಜ್ಞರು ಹಾಗೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಇನ್ನಿತರ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಲ್ಲೂ ಇಂಥವೇ ಜೋಡಿಶವಗಳ ಸಮಾಧಿಗಳು ವಿಪುಲವಾಗಿ ದೊರೆತಿವೆ. ಗುಜರಾತಿನ ಲೋಥಾಲ್‌ನಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕಿವೆ.

ಅಥರ್ವ ವೇದದಲ್ಲಿನ ಋಚೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಚಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಕುರಿತ ಚಿತ್ರಣ ಸಿಗುವವರೆಗೂ ನಮಗೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಅಂದರೆ ಗಂಡನ ಶವದೊಂದಿಗೇ ಹೂಳುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು. ಜಗತ್ತಿನ ಇನ್ನಿತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಗೋರಿಯೊಳಗೆ ಜೀವಂತ ಹೂಳುವುದೇ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನಿಸುತ್ತೆ. ಬಹುಶಃ ಅಗ್ನಿಪೂಜಕರಾದ ವೈದಿಕರ ಪ್ರವೇಶದ ನಂತರದಲ್ಲೆಂದೋ ಈ ಸತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ವೈದಿಕರ ಅಗ್ನಿಸ್ಪರ್ಶವಾದಂತಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಭಾರತವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಅಗ್ನಿಕುಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರಿಯೋ ಇಲ್ಲವೇ ಚಿತೆ ಏರಿಯೋ ಅನುಗಮನ / ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದಂತಹ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಿಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೂಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದಾಗ ಸಹಗಮನ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅನುಗಮನ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು? ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೂಳುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದಾಗ ಸ್ತ್ರೀ ಅನುಗಮನ ಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಅಂದರೆ ಆಕೆ ಜೀವಂತ ಹೂಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಗಂಡನ ಶವ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ

ಆಕೆಯದೊಬ್ಬಳದಷ್ಟೇ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರ ದೊರೆತಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಷ್ಟೆ. ಆಗ ದೊರೆತ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳದೇ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರದ ಯಾವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದು ಅನುಗಮನದ ಮೂಲಕ ಆಗಿರುವ ಸಾವು ಅಂತ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಚಿತೆಗೋ ಕೊಂಡಕ್ಕೋ ಹಾರಿಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸನ, ಶಿಲ್ಪ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಗ್ರಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಇತರೆ ಅವಶೇಷಗಳ ಮೂಲಕ ಸತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾದಂತೆಯೇ ಇಂತಹ ಯಾವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲೂ ದಾಖಲಾಗದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತೆಗೆ ಹಾರಿದ, ಹಾರಿರಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಘಟನೆಗಳು ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ.

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯ ಮನ್ನಣೆ, ಪೋಷಣೆ ಪಡೆದಿರುವುದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜನಾಂಗ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೇ ಇದ್ದವೆ? ಆರ್ಯಪೂರ್ವದ ಜೋಡಿಶವಗಳ ಸಮಾಧಿಗಳು ಪುರುಷ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿವೆಯೋ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ / ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಕುರಿತೊ? ಇವೆರಡನ್ನೂ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವಯಂ ಇಚ್ಛೆಯ ನಿಲುವು - ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನೋ? ಇದೂ ಬಗೆಹರಿಯಲಾಗದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ. ಆದರೆ ಒಂದಂತೂ ನಿಜ. ಪುರುಷರ ಯುದ್ಧೋನ್ಮಾದಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಹಸ್ರಾರು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಜೋಹಾರ್ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಪಟ್ಟೋ, ಇಲ್ಲದೆಯೋ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬದುಕುಗಳನ್ನು ಮೊಟಕುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಖಂಡಿತ ಪುರುಷರಹಂಕಾರಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರೆಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆರ್ಯಪೂರ್ವ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಸತಿಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ದೇಶಕ ಸತಿಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೇ? ಹಾಗಾದಾಗ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದರ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪ ಎಂತಹುದಾಗಿತ್ತು? ಇಲ್ಲವೇ ಇನ್ನುಳಿದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕೇವಲ ಎರಡೇ. ಒಂದೋ ಸತಿ ಹೋದ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಆ ರೀತಿ ವರ್ತಿಸಿರಬೇಕು; ಇಲ್ಲವೆ ಆಗಿನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗಿ ಅಂತಹ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ವೈದಿಕರ ಚಿತೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಅವರ ಧೈರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಸುಡತೊಡಗಿದ ಮೇಲಂತೂ ಅದು ನಿರುನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳದೇ ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳಾಗಿತ್ತು. ಸತಿ ಹೋಗುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತ ಶಾಸನಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಆಕೆಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಧೈರ್ಯ, ಪತಿನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಿವೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೇ ಸತಿ ಹೋಗುವವಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆಕೆ ತಾನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವೇ ಆ ತರಹದ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಉಣಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಾಸತಿಯಾಗಿ, ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿ ಮರಣೋತ್ತರದ ಚಿರಂಜೀವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆವ ಆಮಿಷ ಬೇರೆ. ಸತ್ತರೂ ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ

ಕಾಲದ ಪತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸ್ವರ್ಗ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿನ ಶೃಂಗಾರ ರಾಜ್ಯಭಾರದ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಆಸೆಗಳ ಸೆಳೆತ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಮೇಲೆ ಸತಿ ಹೋಗುವವಳಿಗೆ ಊಟದೊಂದಿಗೆ ಬಡಿಸುವ ತೀವ್ರ ಅಮಲು ಬರಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸೇರಿ ಸತಿಯಾಗುವವಳು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ಮತ್ತ ಹಾಗೂ ಭ್ರಮಾಲೋಕದಧೀನೆಯಾಗಿ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ, ತತ್ವವೇತ್ತರೂ ಆಗಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾರವರು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಿತ್ತೂರಿನ ರಾಣಿ ಪದ್ಮಿನಿ ಸಾವಿರಾರು ರಜಪೂತ ಸ್ತ್ರೀಯರೊಂದಿಗೆ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಹೊಗಳುವವರಿಗೆ ಅವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: 'ಪದ್ಮಿನಿ ಧೈರ್ಯಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದಳೆ? ಚಿತ್ತೂರು ನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಸಾವಿರಾರು ಮಂದಿ ರಾಣಿಯರ ಹಾಗೂ ಹೆಂಗಸರ ಜೊತೆ ಅವಳು ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಳು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪಕ್ಕಕ್ಕಿಡಿ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪದ್ಮಿನಿಯು ಆ ಹೆಂಗಸರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಕೋಟೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಶೌರ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಗತಿಸಿದ ತಮ್ಮ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರೊಡನೆ ಅಥವಾ ಗಂಡಂದಿರೊಡನೆ ತಾವೂ ಸುಟ್ಟು ಕರಕಲಾಗುವ ಇಂಥ ಪದ್ಮಿನಿಯರಿಂದ ನಾಡಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆಂದು ದಯಮಾಡಿ ಭಾವಿಸಬೇಡಿ.... ನಿಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆದರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೀವು ಸತ್ತಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಶರೀರದ ಜೊತಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸುಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಹೆಂಗಸು ನಿಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾಳೋ? ಅಥವಾ ನಿಮ್ಮೊಡನೆಯೇ ಇದ್ದು, ನಿಮ್ಮ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ತಿರುಗಾಡುತ್ತ, ನಾಡಿನ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮುಡಿಪಾಗಿ ಸಾವಿನ ಕರೆ ಬಂದಾಗ ಸಾಯುವಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾಳೊ? ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾವು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಇಂಥ ಅಸಹ್ಯಕರ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಖಂಡಿತ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಷ್ಟೊಂದು ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಲೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಾವಿಯ ನೀರಿಗೆ ಪಾಚಿ ಕಟ್ಟಿದಂತಿರುತ್ತದೆ. ಕೊಳೆತು ನಾರುವ ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದೇ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿ.'[೪೭]

ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುಗಳಿಂದ ಸೋತಾಗ ಅಥವಾ ಸೋಲು ಖಚಿತ ಎಂದಾದಾಗ ಇಂತಹ 'ಜೋಹಾರ್' ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ರಜಪೂತ ಮಹಿಳೆಯರು ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಾಜಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಅದೊಂದು ಪವಿತ್ರ ಘಳಿಗೆಯೆಂಬಂತೆಯೇ ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಿತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಾವುದ್ದೀನ್ ಖಿಲ್ಜಿಯ ದಾಳಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾವಿರಾರು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಾಗೂ ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ೧೩ ಸಾವಿರ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೀಗೆ ಸತ್ತುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು.'[೪೮] ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ರಜಪೂತರು ಎದುರಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳನ್ನೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದರಸರು ಎದುರಿಸಿದರು. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇರಬಹುದು 'ವಿಜಯನಗರಪೂರ್ವ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ವಿಜಯನಗರೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನೋಲ್ಲೇಖದ ಸಂಖ್ಯೆಯು ತುಂಬಾ ಬೆಳೆದುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.'[೪೯] ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಉದ್ದೇಶ ಏನಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು

ಇಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಕೇವಲ ಊಹಾಗಾನವಾಗಬಲ್ಲದು ಮಾತ್ರ. ಶತ್ರುಗಳ ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ, ದಾಳಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇಂತಹ ಜೋಹಾರ್ ಅಥವ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಘಟನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಶತ್ರುಗಳ ದಾಳಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಬಹುಶಃ ತಮ್ಮ ಸುಂದರ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಯವನರ ವಶವಾಗಿ ಬಿಡುವರೆಂಬ ವಾತ್ಸಲ್ಯಭರಿತ ಆತಂಕಗಳಿಂದಲ್ಲ; ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಬೇರೊಬ್ಬ ಪುರುಷನ ವಶವಾಗಿ ಬಿಡುವಳೆಂಬ ಸಣ್ಣತನದ ಪುರುಷ ಅಸೂಯೆಗಳಿಂದಲೇ. ಇದು ವಿಧುರನಿಗೆ ಮರುವಿವಾಹದ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ದೇಶದ ಘನತೆಗೆ ಗೌರವ ತರುವ ಸಂಗತಿ ಹೇಗಾಗಬಲ್ಲದು? ವಿಧವೆಗೂ ಮರುವಿವಾಹದ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ನಿಸರ್ಗ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆ ತೋರುವ ಪ್ರಬುದ್ಧ ನಿಲುವಾಗಬಲ್ಲದಲ್ಲವೆ? ಪ್ರಾಯಶಃ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಗಾತಿಯ ವಿಯೋಗವನ್ನು ಸಹಿಸದ ಹೆಣ್ಣೋ, ಗಂಡೋ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲೇ ಸಹಗಮನ ಆಚರಿಸಿರಬಹುದೇನೋ? ಆದರೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸತಿಸಹಗಮನದ ಹಿಂದಿನ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಇಂಗಿತಗಳು ಅನಾಗರಿಕತೆಯ ಉತ್ತುಂಗದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಂತಹ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ: 'ಒಂದು: ಮರಣದ ತರುವಾಯ ತನ್ನ ಸತಿ ಮನಸಾ ಇಲ್ಲವೇ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯರಿಗೆ ವಶವಾಗಬಹುದೆಂಬ "ಪುರುಷನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ" ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಎರಡು: ಪತಿಯ ಮರಣದ ತರುವಾಯ ತನ್ನ ಬದುಕುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರ್ಯಗಳ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗವೇ ಇದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಮೂರು: ಪತಿಯ ಮರಣದ ತರುವಾಯ ಸತಿಯನ್ನು ಮರಣ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ, ಅವಳ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು "ಪ್ರಭುವರ್ಗ" ಇಲ್ಲವೆ "ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ" ಈ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರಬಹುದು.'[೫೦] ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣಗಳೇ ಬಹುತೇಕ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಾಸೆ ನೀಡಿವೆಯೆಂಬುದು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯವಿದೆ.

ಆರ್ಯವೈದಿಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶದ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪೋಷಣೆಗೊಳಗಾಯಿತು. ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾರವಾದ ನಿಲುವುಗಳೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾವಾದರೂ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಗೃಹಿಣಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅಶ್ವಲಾಯ ಮಹಿಳೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಆಪಸ್ತಂಭ, ಬೌದ್ಧಾಯನ ಮೊದಲಾದವರು "ವಿಧವೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಗಂಡಸಿನ ಹೆಸರನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಕೂಡದು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.'[೫೧] ಹೀಗೆ ವೇದಕಾಲದಿಂದ ಉದಾರ ನೀತಿಯಡಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಕಾಲಕ್ಕಂತೂ ದಿಗ್ಬಂಧಿಸಿಬಿಟ್ಟಿತು. 'ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಸತಿಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.'[೫೨] ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೦ರ ಕಾಲಾವಧಿಯದ್ದಾಗಿರಬಹುದಾದ 'ವಿಷ್ಣುಸ್ಮೃತಿ ಸಹಗಮನದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದುದೆಂದು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದೆ. ವಿಷ್ಣುವು ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಸತಿ

[illegible]

ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಮ್ಮತಿಸಿದ ಮೊದಲಿನ ಲೇಖಕ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಲ್ತೇಕರರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.'[೫೩] ನಂತರ ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೦೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದ್ದನ್ನು ಕೂಡ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಸತಿಯನ್ನು ಒಂದೋ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಇಲ್ಲವೇ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪರಾಧೀನಳಾಗಿಸುವ ಪರೋಕ್ಷ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗಿಂತಲೂ ಸಂಖ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಅತ್ಯಧಿಕ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇನ್ನುಳಿದ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಹಾಗೆಯೇ "ಮೌನಸಮ್ಮತಿ"ಯನ್ನು ಪಡೆದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹುತಾತ್ಮತೆಯ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಿಸಲು ಒಳಗೊಳಗೇ ಹೆಣಗಿತು. ೫-೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಏರಿದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಉಜ್ವಲ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವೆನಿಸುವ ಹಂತ ಮುಟ್ಟಿತು.

ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಪೋಷಣೆಗೊಳಗಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಷಯದ ಪಾರ್ಶ್ವ ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯವೈದಿಕರ ಪ್ರಭಾವವಾದದ್ದು ಕಡಿಮೆಯೇ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯೇ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಕೇರಳ ಭಗವತಿ ಆರಾಧನೆಯ ಮೂಲನೆಲೆ. ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆರ್ಯ ವಾಮನ ತುಳಿದುಹಾಕಿದ್ದರ ಸಿಟ್ಟಿನ ಕುರುಹಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಓಣಂ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯು ಮೂರು ಗಳಿಗೆಯಾದರೂ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುವನೆಂದೇ ನಂಬಿ ಹಬ್ಬ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿಯೂ ಆರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಉಳಿದು ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈಗಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ. 'ಕೇರಳದ ನಾಯರ್ ಜನಾಂಗದವರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಈಗಲೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರಳಾಗಿ ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಗಂಡನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ವಾತಾವರಣ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯಾಗಲೀ, ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹವಾಗಲೀ ಕಂಡು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ... ಅಸ್ಸಾಂ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಟಿಬೇಟೊ ಮಂಗೋಲಾಯ್ಡ್ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಹೋಲುವ "ಬಾಸಿ" ಎಂಬ ಜನಾಂಗವೂ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯದು. ಗಂಡನ ಆಸ್ತಿ ಹೆಂಡತಿಗೇ ಸೇರುವ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಇರುವ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ.'[೫೪] ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಸುಳಿವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಹಿಂದೆ ವೈದಿಕಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೇ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ರಾಜಸ್ಥಾನಿನ ರೂಪಾಕನ್ವರ್ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ತಪ ಕುಟ್ಟೂಬಾಯಿಯವರು ಸತಿ ಹೋದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಜನಾಂಗವಾದಿ ಹಾಗೂ ... ರೀತಿಯ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಂದಿಗೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ... ಉಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರನ್ನು ಗರುಡ, ವಿಷ್ಣು, ಪದ್ಮಪುರಾಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ - ಮನುಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ - ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಮೂಲಕವಾದರೂ! ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಬಲಿಯ ದಾಹ. ಶತ್ರುಗಳಾದರೂ ಮರಣಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ತಮ್ಮ ಕಡುನಿಷ್ಠರಾದರೂ ತಮಗಾಗಿ ಜೀವ ತೆರುತ್ತಿರಬೇಕು. ಅದು ಅಧಿಕಾರದ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ತೀರದ ನೆತ್ತರ ದಾಹ. ತಮ್ಮ ಅಭದ್ರತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿ ಶತ್ರುಗಳ್ಯಾರೂ ಜೀವಂತ ಇರಲೇಬಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ, ಅಧಿಕಾರದ ದರ್ಪ - ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳಿಗಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನವೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕಸ್ಥರು ಕೂಡ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರಬೇಕು. ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಒಂದು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಸುವ ವಿಲಕ್ಷಣ ಹಠ. ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಷ್ಠೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿಸುವ ಒಂದು ಸನ್ನಿ. ಇಂತಹ ಬಲಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ಬಲಿಯಾಗುವವರ ಭಾವಾವೇಶದ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಬಲಿಗಳು ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನಗಳ ಹಿಂದಿರುವುದು ಕಡುನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಅತಿಭಾವುಕ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ದೃಢ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೇ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ತಾವು ನಂಬಿದ ದೈವ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಿಕ ಚೇತನಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸುವ ದೈವಭಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದರೆ, ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಪತಿಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸ್ವಾಮಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವೇಳವಾಳಿ, ಗರುಡ, ಲೆಂಕವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಜೋಳವಾಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿಗಳು ಹಾಗೂ ಬಲಿದಾನಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ರೀತಿಯ ಬಲಿಗಳಿವು. ಸ್ವಯಂ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಬಲಿಗಂಬಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಪತಿಗಾಗಿ ಸಹಗಮನ ಕೈಗೊಂಡರೆ ವೇಳವಾಳಿ. ಗರುಡ, ಲೆಂಕರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಿಯ ಪ್ರಭು-ಸ್ವಾಮಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ವೇಳವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ, ಗರುಡ ಹಾಗೂ ಲೆಂಕವಾಳಿಗಳ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ, ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತಗೊಂಡವು. 'ರಾಜನೊಬ್ಬ ಸತ್ತರೆ ಅವನ ಜೊತೆ ತಾವೂ ಮಡಿಯುವುದಾಗಿ ಅವನು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅನೇಕರು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಗರುಡರೆಂದೂ, ವೇಳವಾಳಿಗಳೆಂದೂ ಶಾಸನಗಳು ಕರೆದಿವೆ.'[೫೫] ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗಿದ್ದವನಿಗೆ ಪುನಃ ಅವನ ಹಿಂಬಾಲಕರು ನೂರಾರು ಮಂದಿ ವೇಳೆವಾಳಿಗಳಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜನೊಬ್ಬನ ಸಾವಿನಿಂದ ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ, ಅಕಾಲವಾಗಿ ಮರಣಿಸಲೇಬೇಕಾದಂತಹ

ವಿಷಮ ಹಾಗೂ ವಿಷಾದದ ದುರಂತ ಸಂದರ್ಭ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತಹ ವೀರರ ಮರಣಗಳಿಂದ ವಿಧವೆಯರಾಗುವವರು ಎಷ್ಟು ಮಂದಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು. ವೀರ ವೇಳವಾಳಿ ಅಥವಾ ಗರುಡ ತನ್ನ ರಾಜನಿಗಾಗಿ ಮರಣಿಸಿದರೆ, ಅವನ ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ಪತಿಗಾಗಿ ಸತಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಮೂಹಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯ ಸನ್ನಿ. ಅಧಿಕಾರದ ಚುಕ್ಕಾಣಿ ಹಿಡಿದವನೊಬ್ಬನ ಜೀವಕ್ಕೆ, ಜೀವದ ಭದ್ರತೆಗೆ ಸಾವಿರಾರು ವೀರಯೋಧರ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸತೀಬಳಗದ ಸಾಮೂಹಿಕ ವಿಮೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಈ ವೇಳವಾಳಿ ಪದ್ಧತಿ. 'ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವೀರಬಲ್ಲಾಳ ಹೊಯ್ಸಳ ದೊರೆಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡ ಕುವರಲಕ್ಷ್ಮನು ರಾಜನ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕುವರಲಕ್ಷ್ಮನಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ಸಾವಿರ "ವೀರ"ರೂ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹಳೆಯಬೀಡಿನ ಶಾಸನವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ.'[೫೬] ಇಂತಹ ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ದುರಂತ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಒಂದು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವನ್ನೇ ತಲ್ಲಣಗೊಳಿಸಿರಬಲ್ಲವು. ಕೆಲವು ಕಾಲಗಳವರೆಗೂ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟಿತಗೊಳಿಸಿರಬಲ್ಲವು. ಅದರ ನೆನಪನ್ನು ಸದಾಕಾಲ ಉಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಹುಶಃ ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ವೇಳವಾಳಿಯ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥವರನ್ನು ಕೀಳ್ಗುಂಟೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ರಾಜ ಸತ್ತದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಕೈಗೊಂಡ ವೇಳವಾಳಿಗಳು ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಹಾಯ್ದೊ ಇಲ್ಲವೆ "ಸಿಡಿದಲೆ"ಯ ಮೂಲಕವೋ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಿಡಿದಲೆಯೆಂಬ ವಿಧಾನ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಬೀಭತ್ಸವಾದುದು. ಬಾಗಿಸಿದ ಗಳುವೊಂದನ್ನು ವೇಳವಾಳಿಯ ಕೂದಲಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇರೆಯವರು ಆತನ ಕೊರಳನ್ನು ಹಾರಿಸಿದಾಗ ರುಂಡದೊಂದಿಗೆ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಬಗ್ಗಿಸಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಿದ್ದ ಗಳುವು ಕೂಡ ರಭಸದಿಂದ ನೆತ್ತರು ಚಿಮ್ಮಿಸುತ್ತ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಸಿಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ವೇಳೆವಾಳಿಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಕಾಲದ ಇನ್ನಿತರರೂ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ 'ಸಿಡಿದಲೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಅಂಶದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅಂದಿನ ವೀರರು ವೀರೋಚಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಸಿಡಿದಲೆಯಂತಹ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹುದೇ ಹಲವಾರು ಬೀಭತ್ಸಕವಾದ ವಿಧಾನಗಳೂ ಇದ್ದವು. '೧೦೭೦ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಂತರದೇವನು ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾದಾಗ ಪೊರವಳೆಯ ಗಾವುಂಡ ಎಂಬಾತನು ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಮೂರು ದಿನಗಳು ಬೆನ್ನ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಸಾಂತರನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ.'[೫೭] ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೦ರಲ್ಲಿ ತುಳುವ ಚಂಡಿಗನು ಪೆರುಮಾಳು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಭೇರುಂಡೇಶ್ವರ ಸ್ತಂಭವನ್ನೇರಿ ಕೆಳಗೆ ನೆಟ್ಟಿದ್ದ ಬಾಣಗಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತಂಭದ ಮೇಲಿನಿಂದ ಚಂಡಿಗನು ಹಾರಿರುವುದು, ಅವನ ಬೆನ್ನಿನಿಂದ ಬಾಣಗಳು ಹೊರಟಿರುವುದು ಈ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಶಾಸನದ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ.'[೫೮] ಹೀಗೆ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ವೇಳವಾಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ರಾಜನಿಗಾಗಿ ಕಡುನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಮರಣವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟೂ ನಿಷ್ಠೆಯ ತೀವ್ರತೆ ಹೆಚ್ಚಿತ್ತೆಂಬ ಇಂಗಿತಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ವೇಳೆವಾಳಿಗಳು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಜೋಳವಾಳಿಗಳು

ವೇಳವಾಳಿಗಳಂತೆ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನ ಕೈಗೊಳ್ಳದೆ ಅನ್ನದ ಋಣಕ್ಕಾಗಿ ರಾಜನ ಪರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡುವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಗೆದ್ದರೆ ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಸತ್ತರೆ ವೀರಸ್ವರ್ಗ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಕಾಲಿಗೆ ಜೋಳವಾಳಿತನದ ಸಂಕೋಲೆಗಳು ಬಿಗಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಕಿ, ರಾಗಿಯ ಹಾಗೆ ಜೋಳವು ಕೂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಆಹಾರ. ರಾಜನಿಂದ ಜೋಳದ ಆಹಾರ ಪಡೆದದ್ದಕ್ಕೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಆ-ಹಾರವಾಗುವವರು ಜೋಳವಾಳಿಗಳು. 'ಪಾಳಿ ಅಂದರೆ ಕ್ರಮ. ಕರ್ತವ್ಯ ಅಥವಾ ಕ್ರಮ ಪಾಲನೆಯ ಧರ್ಮ. ಜೋಳವಾಳಿ ಎಂದರೆ ಅನ್ನದ ಕರ್ತವ್ಯ, ಅನ್ನದ ಋಣ ಎಂದರ್ಥ. (ಈಗಿನ ಉಪ್ಪಿನ ಹಂಗು ಇದ್ದಂತೆ.) ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಉಕ್ತಿ "ಜೊನ್ನಲುಗೊನ್ನ ಋಣಂ" (ಜೋಳ ಪಡೆದದ್ದರ ಋಣ) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ.'[೫೯]

ಹೊಯ್ಸಳರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ "ಗರುಡ" ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಋಣಕ್ಕೆ ಬದಲಿಯಾದ ನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವಂತಹದು. ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಾಹನವಾದ ಗರುಡನದು ಆತನ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಎಣೆಯಿಲ್ಲದ, ಅನುಮಾನಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲದ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಠೆ; ಶೌರ್ಯವಂತನು ಕೂಡ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಭುಭಕ್ತಿ - ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವವರಿಗೆ 'ಗರುಡ' ಎಂಬ ಪದ ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ವರ್ಥಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. 'ಏಚಣ ದಂಡ ನಾಯಕನು ತನ್ನ ರಾಜನಿಗೆ ಪತಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಗರುಡನಿದ್ದಂತೆ ಇದ್ದನು ಎಂದು ಶಾಸನವೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.'[೬೦] ಗರುಡನಾಗುವವನು ತನ್ನ ಒಡೆಯನ ಮುಂದೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೈದು ಎಡಗಾಲಿಗೆ 'ಗಂಡಪೆಂಡೇರ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದನು.

ವೇಳೆವಾಳಿತನದ್ದು ಋಣಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ ಹಾಗೂ ತಮಿಳುನಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ವೇಳೈಕ್ಕಾರ' ಹಾಗೂ 'ವೇಳೈಕಾರಿ'ಯರಿದ್ದರು. ವೇಳೆಗೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿವರಗಳು ಋಣ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದವು. ಅಬು ಜೈದ್ ಎಂಬ ಪ್ರವಾಸಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವ ವೇಳೆವಾಳಿಗಳಾಗುವವರು ವೇಳೆಗೊಳ್ಳುವ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ: 'ಭಾರತದ ಕೆಲವು ರಾಜರು ತಾವು ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನೇರಿದಾಗ ಅನ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಬಾಳೆಎಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಬಳಿಗೆ ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜನು ತನಗೆ ಆಪ್ತರಾದ ಮುನ್ನೂರು ಅಥವಾ ನಾನೂರು ಜನರನ್ನು ತನ್ನ ಬಳಿಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಲವಂತವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಸ್ವಲ್ಪ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಆಪ್ತರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನೂ ಬಂದು ಸ್ವಲ್ಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನು ಸತ್ತರೆ ಅಥವಾ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿಂದವರೆಲ್ಲರೂ ರಾಜನು ಸತ್ತ ದಿನವೇ ಚಿತೆಯನ್ನು ಏರಿ ಸಾಯಲೇಬೇಕು. ಈ ಋಣವು ಎಷ್ಟು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದುದೆಂದರೆ ರಾಜನ ಆಪ್ತರ ದೇಹವಾಗಲಿ, ಅದರ ಕುರುಹಾಗಲಿ ಏನೂ ಉಳಿಯಕೂಡದು.'[೬೧] ವೇಳೆವಾಳಿಗಳ ವ್ರತದೀಕ್ಷೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ `Book Marvels of India' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಚಕಿತಗೊಳ್ಳುವ ವಿವರಗಳಿವೆ: 'ಆಪ್ತರಾದವರು ರಾಜನೊಡನೆ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿಂದಾದ ಮೇಲೆ ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ವಹಸ್ತದಿಂದ ವೀಳೆಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನ ಕಿರುಬೆರಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ರಾಜನ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ

ಮುಂದೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಅವನ ಸಹವರ್ತಿಗಳು. ಅವನು ತಿಂದದ್ದನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕುಡಿದದ್ದನ್ನು ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ಆಹಾರವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲದರ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆಯೂ ಅವರದು. ಅವನು ಭೋಗಿಸಬೇಕಾದ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪರಿಶೀಲಿಸದೆ ಜಮಖಾನೆಯನ್ನು ರಾಜನ ನಡಿಗೆಗೆ ಹಾಸುವಂತಿಲ್ಲ. ರಾಜನಿಗೆ ಕುಡಿಯಲು ತಂದ ಪಾನೀಯವನ್ನು, ತಿನ್ನಲು ತಂದ ಆಹಾರವನ್ನು, ಅದನ್ನು ತಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೊದಲು ರುಚಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜನು ಸತ್ತರೆ ಅವರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತರೆ ತಾವೂ ಬೆಂಕಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತರೆ ತಾವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನ ಸಂಕಟವನುಭವಿಸಿ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇದ್ದು ಅವನನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಓಲೈಸುತ್ತಾರೆ.'[೬೨] ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವಧಿಯ ಬಲಿದಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಷ್ಠೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬಲಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ದೀಕ್ಷೆ, ಕಾನೂನುಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಮಾರಣಹೋಮಗಳಾಗಿವೆ. ರಾಜನೊಬ್ಬನು ನೀಡಿದ ಅನ್ನ ಅಥವಾ ಜೋಳದ ಋಣಕ್ಕಾಗಿ ನೂರಾರು ವೀರಯೋಧರು ತಮ್ಮ ಆಯುಷ್ಯ ತೀರುವ ಮುನ್ನವೇ ಕೇವಲ ರಾಜನೊಬ್ಬನು ಸತ್ತನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತಾವೂ ವಿಲಕ್ಷಣ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪುವುದು ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ಅತಿರೇಕವಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಬೇರಿನ್ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಶೌರ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಆತ್ಮಾಹುತಿ, ಬಲಿದಾನಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳೇ. ಅಥವಾ ವೀರೋಚಿತವೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯಡಿ ಬಲಿದಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಪರೋಕ್ಷ ಬಲಿಗಳೇ. ಆದರ್ಶ, ಹೆಮ್ಮೆಯ - ವಿಚಾರಗಳಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ತ್ಯಾಗ, ಹುತಾತ್ಮತೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಕೂಡ ಹಿಂಸೆಯ ನಾನಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ದುರ್ಬಲ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ದೇಶದ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬಿತ್ತುತ್ತ ಬಂದ ಮೌಲ್ಯವೇ ಬಲಾಢ್ಯರೆದುರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದ ಶರಣಾಗತಿ ಎಂಬುದು. ಸಹಜವಾದ ಇಲ್ಲವೇ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಒಬ್ಬನ ಸಾವಿಗೆ ಅಸಹಜವಾದ ಸಾವಿರಾರು ಸಾವುಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬಲ್ಲವು? ಅಂತಹ ಕೃತ್ಯಗಳಿಂದ ಆ ನಾಡಿಗಾಗಲೀ, ಆವತ್ತಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಲೀ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೇ ಆಗಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಲಾಭ ಸಿಗಬಲ್ಲದು? ರಾಜನ ಅಥವಾ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೇನೂ ಇವು ಪ್ರಭಾವಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇದ್ದ ದಲಿತರ - ಬಡವರ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಸಿವೆ ಕಾಳಷ್ಟು ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಕೃತ್ಯಗಳು ಉನ್ನತೀಕರಿಸಿದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವನಿಷ್ಠೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ಹಾಗೂ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಕುಂದಿಸಿರಬಹುದಷ್ಟೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಬಲಿದಾನಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ವಲಯದ ಪಾಳೇಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ - ಇಂದಿಗೂ ನಿಲ್ಲದ ದೌರ್ಜನ್ಯ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತಷ್ಟೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಕೇವಲ ರಾಜರ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ತಿಳಿವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುವವರೆಗೂ ಜನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಜನಪದದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಣಬಲಿ, ನರಬಲಿಯಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದ್ದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ. ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅಶೋಕನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಅಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಮನಸೋತೇ ಬೌದ್ಧಾನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದ. ಸ್ವತಃ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಅಶೋಕ ಸಾಮ್ರಾಟನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಯಾದ ನಂತರ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಲಿಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ಮಾಡಿದ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಲಿದಾನಗಳೇ ಆಗಿರಬಹುದು. 'ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಾರದು. ಜೀವಹಿಂಸೆ ಮಾಡಕೂಡದು. ಯಜ್ಞಬಲಿಗಳು, ಇತರ ಬಲಿಗಳು ನಿಷಿದ್ಧ.'[೬೩] ಅಶೋಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಹೀಗೆ ಜೀವಕಾರುಣ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಉನ್ನತ ನಾಗರಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಶಾಸನ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಆದರ್ಶ, ಹೆಮ್ಮೆ, ಜೀವ ಹಾಗೂ ಜನನಿಷ್ಠೆಯ ದ್ಯೋತಕವೆಂದು ಸಗೌರವದಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಅಪರೂಪ. ಅವೈದಿಕ ವಲಯದಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಘನತೆಯ ನಿಲುವು-ನಿರ್ಧಾರ ಹೊರಡಿತೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಯಜುರ್ವೇದದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಯಜ್ಞಬಲಿಗಳೂ, ಇತರ ಬಲಿಗಳ ಹಾಗೂ ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸಾಗಿಬಂದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ರಾಜನೊಬ್ಬನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆಯಿತೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸುವರ್ಣಯುಗವೆಂದು ಕೊಂಡಾಡಲಾಗುವ ಗುಪ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಯಜ್ಞಗಳ ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗಶಾಹಿ ಒಳಧೋರಣೆಗಳ ವೈದಿಕ ಮತವು ವಿಜೃಂಭಿಸಲು ಅವಕಾಶವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸತಿಸಹಗಮನಗಳು ಹಾಗೂ ಬಲಿಗಳು, ನರಬಲಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದ್ದವೆಂಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಅಂಶದೊಂದಿಗೆ ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಯಾವುದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

(೧) ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ, ವಿವಿಧ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಈಜಿಪ್ಟ್, ಸುಮೇರಿಯನ್‌ರ (೩೫೦೦ ಕ್ರಿ.ಪೂ.) 'ಉರ್' ನಗರ, ಗ್ರೀಕ್, ಚೀನಾ, ಜಪಾನ್, ಕೊರಿಯಾ, ಆಫ್ರಿಕಾ, ಇಂಡೋ ಜರ್ಮನ್, ಅಮೆರಿಕೆಯ ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರು, ಸ್ಕಾಂಡಿನೇವಿಯನ್ನರು, ಸ್ಲಾವೊನಿಕ್, ಸ್ಲಾವ್, ಬಲ್ಗೇರಿಯನ್ ನಂತಹ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದ ಆರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೂಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಹುಶಃ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆ ಒಂದೆರಡು

ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಹೂಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸತಿ ಹೋದವರ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಆರ್ಯರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ನಂತರವೇ ಚಿತೆ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿಕುಂಡಗಳು ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೪ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ವಿಜಯನಗರದ ಅಂತಿಮ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಸತಿ ಘಟನೆಗಳು ಅಧಿಕವಾಗಿದ್ದವು.

(೨) ಗರುಡ, ಲೆಂಕವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ ಹಾಗೂ ವೇಳವಾಳಿಯಂತಹ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧಿತ ಬಲಿದಾನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರ ಹಾಗೂ ತಮಿಳುನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧ ಬಲಿದಾನಗಳು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ.

(೩) ಸತಿಯಂತೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಇದ್ದವು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಸಲ್ಲೇಖನ ಮರಣವೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣ ಕಾಲದ ಜಲಪ್ರವೇಶ, ಚಿತಾಪ್ರವೇಶ, ಪವಿತ್ರ ನದಿಗಳಲ್ಲಿ (ಗಂಗಾನದಿ) ಮುಳುಗಿ ಸಾಯುವುದು, ಬೆಟ್ಟ, ದೇವಾಲಯ ಶಿಖರ, ಮರ, ಸ್ತಂಭಗಳಿಂದ ಹಾರಿ ಮರಣಿಸುವುದು, ವಿಜಯನಗರದ ರಥೋತ್ಸವದ ಚಕ್ರಗಳಡಿ ಮರಣಿಸುವುದು, ರಥಕ್ಕೆ ಕೊಕ್ಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ತೂಗುಹಾಕಿಕೊಂಡು ಮರಣಿಸುವುದು ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ವಿಧಾನಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದಾರೆ.

(೪) ಶುನಶ್ಯೇಪನ ಪ್ರಕರಣ ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ನರಬಲಿಯ ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತದ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಮಳೆ-ಬೆಳೆ, ಋತುಗಳಿಗಾಗಿ, ಕಾಡುದೈವಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದವರೆಗೂ ನರಬಲಿಗಳು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ನರಬಲಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಟ್ಟಡದ ವಾಸ್ತು, ಕೆರೆಕಟ್ಟೆ, ಅಣೆಕಟ್ಟು, ಸೇತುವೆ ನಿರ್ಮಾಣ, ದೇವಾಲಯ ಗೋಪುರದಂತಹ ವಿವಿಧ ನಿರ್ಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ 'ನಿವೇಶನ ಬಲಿ'ಗಳು ಆಗೀಗ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಎಂಬಂತೆ ನಡೆದಿವೆ. ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಶೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ, ನಿಧಿಯಾಸೆಗಾಗಿ, ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಶಸ್ತ್ರಗಳ ಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳು ಅಗತ್ಯಗಳಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದವು. ಪಾಯೇಸನೆಂಬ ಪ್ರವಾಸಿಯೊಬ್ಬನು 'ಕೆರೆಕಟ್ಟೆಯ ನಿಲುಗಡೆಗಾಗಿ ೬೧ ಮಂದಿಯನ್ನು ಕುದುರೆ, ಕೋಣಗಳನ್ನು ವಿಜಯನಗರದರಸರು ಬಲಿ ನೀಡಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ' ದಾಖಲಿಸಿರುವುದು ಒಟ್ಟಾರೆ ನರಬಲಿಯ ಭೀಕರ ಸ್ವರೂಪದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ನಿದರ್ಶನವೆಂಬಂತಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ನರಬಲಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ

- ಲೌಕಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮುದಾಯಿಕ - ವೈಯಕ್ತಿಕವೆಂಬ ಭಿನ್ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

(೫) ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಲಿದಾನಗಳು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಬಲಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿರೋಧವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸನಗಳು ಹಾಗೂ ಮಾಸತಿ ಕಲ್ಲುಗಳು ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸತಿ ಹಾಗೂ ಹಾರಗಳನ್ನು ದುರಂತ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡರಿಸಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ಹಾಗೂ ಜೈನಕವಿಯಾದ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಬಲಿ, ಸತಿ ಬಲಿದಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯುಗ್ರ ರೀತಿಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಬಲಿಗೆ ನೇರ ಸಮರ್ಥನೆಗಳು ಅತ್ಯಲ್ಪವಾಗಿದ್ದರೂ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಚರಣೆಗಳ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಗಳ ಆಧಾರ ಅಲಭ್ಯ. ಆದರೂ ವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

(೬) ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದಿಂದಾಗಿ ಜೈನಧರ್ಮವೂ ಅಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ನಡುವೆಯೇ ಹಿಂಸೆಯ ಪರೋಕ್ಷ ರೂಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸಿದ್ದು ದುರಂತವೇ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಹುಶಃ ಭಾರತದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಬಲಿ, ಬಲಿದಾನಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಗಟ್ಟಿ ದನಿ ಎತ್ತಿದವು. ಜೊತೆಗೆ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳು, ಅನುಭಾವೀ ದರ್ಶನಗಳು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕ ಪಂಥಗಳು ಬಲಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ವಾಗ್ಬಾಣಗಳನ್ನು ಹರಿಸಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮೊದಲ ಶಾಸನ ರೂಪಿಸಿದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಅಶೋಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಬಹುಶಃ ಅಶೋಕನ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ, ಬಲಿ, ಬಲಿದಾನಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಾಗರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ತಡೆಗಳನ್ನೊಡ್ಡಿದ್ದು ನಮ್ಮನ್ನಾಳಿದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರವೇ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತದ ನಂತರ ಸತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧಿ ಬಲಿದಾನಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಿತರ ನರಬಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಇಳಿಮುಖ ಕಂಡವು.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ : ಒಂದು ಸಂಕಥನ, ಪುಟ : ೨೨.

೨. ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು, ಪುಟ : ೧೯.

೩. ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು, ಪುಟ : ೧೩೦-೧.

೪. ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು, ಪುಟ : ೧೯.

೫. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು. (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೬೦.

೬. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೪.

೭. ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್., ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು, ಪುಟ : ೩೯.

೮. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೫.

೯. ವಿ. ಕುಟುಂಬರಾವ್, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ? ಪುಟ : ೧೩-೧೪. ಆಧಾರ:

೧೦. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ, ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೯೩.

೧೧. ರಾಜವಾಡೆ ವಿ.ಕಾ., ಭಾರತೀಯ ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಇತಿಹಾಸ, (ಅನು: ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು) ಪುಟ : ೧೦೦.

೧೨. ರಾಜವಾಡೆ ವಿ.ಕಾ., ಭಾರತೀಯ ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಇತಿಹಾಸ, (ಅನು: ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು) ಪುಟ : ೧೦೦-೧೦೧.

೧೩. ರಾಜವಾಡೆ ವಿ.ಕಾ., ಭಾರತೀಯ ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಇತಿಹಾಸ, (ಅನು: ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು) ಪುಟ : ೧೧೪.

೧೪. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, (ಅನು : ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ), ಪುಟ : ೯೮.

೧೫. ಗೋಪಿನಾಥ್ ಎಂ. ನಾಗಲೋಕ, ಪುಟ : ೧೮.

೧೬. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ, ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಮರಿದ ಹೂವು ಹೂನಾಸತಿ, ಪುಟ : ೧೧

೧೭. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ, ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಮರಿದ ಹೂವು ಹೂನಾಸತಿ, ಪುಟ : ೧೧

೧೮. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ, ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಮರಿದ ಹೂವು ಹೂನಾಸತಿ, ಪುಟ : ೧೨

೧೯. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೪-೧೫

೨೦. ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ (ಲೇಖನ) ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ, ಪುಟ : ೧೭-೧೮.

೨೧. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೧೯.

೨೨. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೧೭

೨೩. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೧೫

೨೪. ಉದ್ಧೃತ: ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ, ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಮರಿದ ಹೂವು ಹೂನಾಸತಿ, ಪುಟ : ೬.

೨೫. ಬಿ.ಎಸ್.ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೧೨-೧೩.

೨೬. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೫.

೨೭. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೫.

೨೮. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೫.

೨೯. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೬.

೩೦. ಜಾಂಬು ಪುರಾಣದ ಈ ಎರಡೂ ಬಲಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ : ಮಾಸ್ತೀಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ ಪುಟ : ೩೨೧-೩೨೭.

೩೧. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು (ಅನು : ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೩೩.

೩೨. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು (ಅನು : ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೩೪-೫

೩೩. ಬಿ. ರಾಮರಾಜು, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಜಾನಪದ, (ಅನು: ಆರ್ವೀಯನ್ ಸುಂದರಂ), ಪುಟ : ೯೮-೯೯

೩೪. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು (ಅನು : ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೫೮.

೩೫. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು (ಅನು : ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೧೧೪.

೩೬. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು (ಅನು : ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೨೯-೩೦.

೩೭. ಪ್ರೊ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳು (ಲೇಖನ - ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಜೂನ್-೯೬) ಪುಟ : ೫೫.

೩೮. ಪ್ರೊ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳು (ಲೇಖನ - ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಜೂನ್-೯೬) ಪುಟ : ೫೫.

೩೯. ಡಾ. ಅ.ಸುಂದರ, ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಕರ್ನಾಟಕ, ಪುಟ : ೭೨-೩-೬.

೪೦. ಡಾ. ಅ.ಸುಂದರ, ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಕರ್ನಾಟಕ, ಪುಟ : ೭೪.

೪೧. ಬಿ. ರಾಮರಾಜು, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ಜಾನಪದ, (ಅನು: ಆರ್ವೀಯಸ್ ಸುಂದರಂ) ಪುಟ : ೬೪.

೪೨. ಡಾ. ಸೈಯದ್ ಜಮೀರುಲ್ಲಾ ಷರೀಫ್, ಗೊಂಡರ ಕೋಗ್ತಿ ಜಾತ್ರೆ, (ಲೇಖನ: ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ - ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೯೨), ಪುಟ : ೫೧.

೪೩. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ (ಲೇಖನ) ಭೂಮಿ ೧೯೯೪ ಜನವರಿ-ಫೆಬ್ರವರಿ, ಪುಟ : ೯.

೪೪. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು. (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೧೭೦.

೪೫. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು. (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೧೬೪-೬.

೪೬. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ -ಬಲಿದಾನ -ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪು-೨೭.

೪೭. ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ, ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣ (ಲೇಖನ : ಧರ್ಮ-ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು) ಪುಟ : ೧೧೫-೬.

೪೮. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೩೪

೪೯. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೩೪.

೫೦. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೫-೬.

೫೧. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ ೧೬.

೫೨. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ ೧೬.

೫೩. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ ೨೫.

೫೪. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೨.

೫೫. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು, ಪುಟ : ೧೩.

೫೬. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು, ಪುಟ : ೧೩.

೫೭. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೮.

೫೮. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೧೧.

೫೯. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೨-೩.

೬೦. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೮.

೬೧. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೧೦.

೬೨. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೧೧.

೬೩. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು. (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೧೯೪.

೨.೩

ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನ

ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯು ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳು, ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಖಂಡನೆಗಳ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಂಡಿದೆ. ಈಗ ಅಂತಹ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವಾತ್ಸಾಯನನು ತನ್ನ ಕಾಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಿಯಕರನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಹಗಮನದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವುದರ ಪ್ರಥಮ ಸೂಚನೆ ಭಾಸನ 'ದರಿದ್ರ ಚಾರುದತ್ತ' ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರಕನ 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ'ದಲ್ಲಿ ಚಾರುದತ್ತ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವಂತೆ ತನ್ನ ಸಹಚರನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕೃತೋ ಮಯ ಗೃಹದೇವತಾಭ್ಯೋ ಬಲಿಃ ; ಗಚ್ಛ ತ್ವಂ ಅಪಿ ಚತುಷ್ಪಥೆ ಮಾತೃಭ್ಯೋ ಬಲಿಮ್ ಉಪಹರ'.[೧] (ನಾನು ಗೃಹದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡಿಯಾಗಿದೆ. ನೀನು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನಾಕು ದಾರಿಗಳು ಕೂಡುವೆಡೆ ಬಲಿ ನೀಡು). ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಆರನೇ ದಿನದ ರಾತ್ರಿ ಇಂತಹ ಮಾತೃದೇವಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಧತಿ ಶೂದ್ರಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿತೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆಗ ಪಿಂಡವನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನೇ 'ಬಲಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ. ಶೂದ್ರಕನ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪನೀಯವಾದುದು. ಗೃಹದೇವತೆಗಳಿಗೆ (ಬಹುಶಃ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಾದ ಇಂದ್ರ, ವರುಣ, ಅಗ್ನಿ, ಸೋಮ, ರುದ್ರ ಮತ್ತಿತರರಿಗೆ ಯಜ್ಞ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುವ ಹವಿಸ್ಸನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿರುವಂತಿದೆ.) ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ಹಾಗೂ ಮಾತೃದೇವತೆಯರಿಗೆ ಹೊರಗೆ ನಾಲ್ಕು ದಾರಿಗಳು ಕೂಡುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಮಾತುಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಗೃಹದೇವತೆಗಳೆಂಬುದು ಆರ್ಯರ ಮೂಲದೈವತಗಳಾಗಿದ್ದು, ಆರ್ಯರು ಭಾರತದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ದೈವತಗಳು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಾದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ದೈವಗಳಿಗೆ ಮನೆಯೊಳಗೇ ಬಲಿ ನೀಡುವುದೂ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಿನ ಅನ್ಯದೈವಗಳಿಗೆ ಹೊರಗೇ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಪದ್ಧತಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬೇಕು. 'ಅನಾಮಧೇಯರಾಗಿದ್ದ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬೇಯಿಸಿದ ಆಹಾರದ ಒಂದು ಉಂಡೆಯನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಬಲಿಯನ್ನು ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನೇ ಬಲಿಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಅದನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬಹುದಿತ್ತು.... ಆದರೆ ಈ ವ್ರತದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ರತದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವರವನ್ನೂ ತೀರಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿವೆ.'[೨]

ಆರ್ಯರು ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಹವಿಸ್ಸು ಅರ್ಪಿಸುವುದು, ಸೋಮವನ್ನು ಸುರಿವುದು ಕೂಡ ಬಲಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಪಿಂಡವನ್ನಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆಯಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಾಗಿ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಗೃಹದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಪಿಂಡವನ್ನೇ ಇಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಪಿಂಡವನ್ನಿಡುವುದರ ಕುರಿತು ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖನಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

'ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಿತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪಿಂಡ ಇಡುವುದರ ಸೂಚನೆ ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲ.'[೩]

'ವೈಶ್ವದೇವನಿಗೆ ಪ್ರತನಿತ್ಯವೂ ನೀಡುವ ಆಹಾರದ ಬಲಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಪಿತೃಗಳ ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕೊನೆಯ ಉಂಡೆಯನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನಾಯಿಗಳಿಗೆ, ಜಾತಿಭ್ರಷ್ಟರಿಗೆ, ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪಾಪದಿಂದಾಗಿ ವಾಸಿಯಾಗದ ಖಾಯಿಲೆಗಳಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಮಾತೃ ಪರಿವಾರದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೂಡು ದಾರಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆಯೂ ಎಲ್ಲೂ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಡೇಪಕ್ಷ ಪಿತೃಗಳ ಸಂಗಾತಿಯಾಗಿಯೂ ಪಿತೃದೇವತೆಗಳು ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪಿ.ವಿ. ಕಾಣೆಯವರ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಸಂಜೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪೂರ್ಣ ವಿವರಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. (ಸಂಪುಟ-೨, ೨.೭೪೫ ಎಫ್‌ಎಫ್.). ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕೂಡುದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ನೀಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಮಾತೃಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರಿಗೆ ನೀಡುವ ಬಲಿಯನ್ನು ಕಾಟಾಚಾರಕ್ಕಷ್ಟೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. (೨.೨೧೭-೮). ಕಾಣೆಯವರಿಗೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಸಡ್ಡೆಗೆ ಇದು ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.'[೪]

'ಬಾಣನ 'ಹರ್ಷಚರಿತ' (ಎನ್.ಎಸ್.ಪಿ. ಪು-೨೨೩) ದಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವಿಗೆ ಪಿಂಡಬಲಿ ನೀಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಬರುವ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕೂಡುದಾರಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಮಾತೃಗಳಿಗೆ ಪಿಂಡವನ್ನು ಹೊರಗೆ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಎರಚಬೇಕು.'[೫]

ವರಾಹಮಿಹಿರನ ಪ್ರಕಾರ ಮಾತೃದೇವತೆಯು ಪುರುಷನ ನೆರಳಾಗಿ ಬರುವ ಆತನ ಸಂಗಾತಿ ಮಾತ್ರ. ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಂಡಲ ಕ್ರಮದ (ಅಂದರೆ ಮಾತೃದೇವತೆ ಪೂಜೆಯ) ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಗಳು ತಿಳಿದಿದ್ದವು. ಅಂಥ ಮಂಡಲಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿತ್ತೆಂಬುದು ಕಲ್ಹಣನ "ರಾಜ ತರಂಗಿಣಿ"ಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ವರಾಹಮಿಹಿರನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡುರಸ್ತೆಗಳು ಅವುಗಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಮನೆಗಳಿಗೂ ದುರ್ದೆಶೆಯನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಸ್ಮಶಾನ, ಪಾಳುಬಿದ್ದ ದೇವಾಲಯಗಳಂತೆಯೇ ಅವು ಅಮಂಗಳಕರವೆಂದು "ಬೃಹತ್ ಸಂಹಿತೆ" ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[೬]

ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪಿಂಡಬಲಿ ನೀಡುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವ ವಿಧಿಯೊಂದು ಭಾಸನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೀತ್ ಅವರ ಉಲ್ಲೇಖ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಕೀತ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಕೊನೆಯ ಅಷ್ಟಕದ ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ಮುಸ್ಸಂಜೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ವಿಧಿಯೊಂದನ್ನು ಮನುಮತವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಬಲಿ ನೀಡುವವನು ಹಸುವೊಂದನ್ನು ಕೊಂದು ಅದನ್ನು ಪಾಲು ಮಾಡಿ ದಾರಿಹೋಕನಿಗೆ ಹಂಚುತ್ತಾನೆ.'[೭] ಅಷ್ಟಕವೆನ್ನುವುದು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಬಲಿ. ಇದು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರು ಪಿತೃಗಳು. ಇದು ಆರ್ಯರ ಧೋರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. 'ಮಾತೃಗಳು ಕೇವಲ ಪಿತೃಗಳ ಸಂಗಾತಿಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನುಸುಳಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಾ ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕಾದಾಗ ಬಲಿಯನ್ನಿಡುವ ದಿಕ್ಕು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಿಯನ್ನು ಕೂಡು ದಾರಿಯಲ್ಲೇ ಏಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗಾಗಿ ಹಸುವನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಿ, ಅದರ ಮಾಂಸವನ್ನು ದಾರಿಹೋಕರಿಗೆ ಹಂಚುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೋ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಪಿಶಾಚಿಗಳಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಲಿ ಇರಲಾರದು. ರುದ್ರನಿಗೂ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ವೇದದ ಪ್ರಕಾರ ಕೂಡುದಾರಿ, ಸ್ಮಶಾನ, ನೀರು ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದ, ಪಿಶಾಚಿಗಳ ಅಧಿಪತಿಯಾದ ರುದ್ರನ ಹೆಸರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಎ.ಬಿ. ಕೀತ್ ಅವರ "ರಿಲಿಜಿಯನ್ ಅಂಡ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ವೇದ" (ಹಾರ್ವರ್ಡ್ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಸೀರೀಸ್, ಸಂಪುಟ - ೩೧-೨ (೧೯೨೫) ಪು-೪೨೮) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ರುದ್ರನು ನಾಯಕನಾಗಿರುವ ಪಿಶಾಚಿಗಳು ಅಥವಾ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಆವಾಸಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವ ಕೂಡುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಕ್ಷುದ್ರ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. (ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ) 'ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕೂಡುದಾರಿಯ ಬಲಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ "ನೀನು ಸೋದರಿ ಅಂಬಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಕೃಪೆಯಿಟ್ಟು ಈ

ಬಲಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸು" ಎಂದು ರುದ್ರನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ಉಲ್ಲೇಖವೊಂದು ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬಂದು ಬಲಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮನುಮತದ ಈ ವಿಧಿಯು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿಧಿಯಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅವರು ಬಲಿ ನೀಡುವವರ ಪೂರ್ವಜರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದಂಥ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಇವನ್ನು ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇವು ಭಾರತದ ಆರ್ಯೇತರ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆದಿರುವಂಥ ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದು ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಈ ಕೂಡುದಾರಿಯ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳನ್ನೇಕೆ ಹೆಸರಿಸಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವೂ ಆದಿಮ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮಡಿಲೊಳಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದಂತೆ, ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಶಿಷ್ಟಗೊಂಡ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಕೂಡ ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.'[೮]

ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚತುಷ್ಪಥಗಳನ್ನೇ ಕೂಡುದಾರಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರುದಾರಿಗಳು ಸೇರುವ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಕೂಡುದಾರಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಅಂತಹ ಮೂರು ದಾರಿಗಳು ಕೂಡುವ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು, ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪಿಶಾಚಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಆರ್ಯೇತರರ ಈ ಮೂರು ದಾರಿಗಳ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಾಲ್ಕು ದಾರಿಗಳು ಕೂಡುವ ಕಡೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಾದರೂ ಕಾರಣಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ವರಾಹಮಿಹಿರನ ಬೃಹತ್ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿನ ಮಂಡಲಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಇಂದಿಗೂ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ನಾಗಮಂಡಲ, ಮಾತೃಮಂಡಲ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಜಾತಕ ಕಥೆಗಳು ಕೂಡ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಜಾತಕ ಕಥೆಯೊಂದರ ವಿಚಿತ್ರ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಯಾರೋ ಕೆಲವರು ಯಜ್ಞಪಶುಗಳಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಧೂರ್ತ ಪುರೋಹಿತನೊಬ್ಬನ ಆಳುಗಳಾಗಿರಲು ಒಪ್ಪಿದರು ಮತ್ತು ಓಡಿ ಹೋಗಲಾಗದಂತೆ ಸರಪಳಿಯ ಬಂಧನದಲ್ಲಿರಲು ಕೂಡ ಒಪ್ಪಿದರು.'[೯] ಜಾತಕದ ಈ ಕಥೆ ಬಾಣಲೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಗಾದೆ ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸುವಂತಿದೆ. ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು, ಮಾತೃ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದವರೇ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಗಳಾಗಿ ಬದಲಾಗಿರುವುದು ಆರ್ಯ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿಕೃತವಾಗಿ ತಿರುಚಿರಬಹುದೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುವಂತಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ನರಬಲಿಗಳಾಗಿ ಸಾಯುವವರನ್ನು ಪುರೋಹಿತ ತನ್ನ ಆಜೀವ ಪರ್ಯಂತದ

ಜೀತದಾಳುಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವರ ಬದುಕಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೇ ಕಸಿದುಕೊಂಡು, ಪ್ರತಿಕ್ಷಣ ಅವರು ನರಳಿ, ಹಸಿದು, ಸಾಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪುನಃ ಅವರನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದೆರಡು ಕ್ಷಣದ ಬಲಿಯಾಗುವುದರ ಭೀತಿ, ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಆ ನಿಷ್ಪಾಪಿಗಳ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ, ಜೀವಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಇನ್ನಷ್ಟು ಭಯಾನಕವಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಜೀತಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದರ ಕುರಿತಂತೆ ಈ ಕಥೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವಂತಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ವಾಜಸನೇಯ ಹಾಗೂ ತೈತ್ತರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಪುರುಷಮೇಧದಲ್ಲಿ ಚಂಡಾಲನನ್ನು ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದೂ, ಆ ಸೂಚನೆ ಕಾರ್ಯಗತವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಜಾತಕ ಕಥೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೇ ಇವೆ. ಪುರುಷಮೇಧ ಯಾಗದ ಈ ಬರ್ಬರ ನರಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧನ ನಂತರದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಬಂದದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಬಹುಶಃ ನರಮೇಧವೆನ್ನುವುದು ರಾಕ್ಷಸರು ಕೊಡುವ ಬಲಿ ಎಂಬ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ವೈದಿಕರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಶೂದ್ರಕನ 'ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಚಾರುದತ್ತನ ಪತ್ನಿ ಧೂತಾದೇವಿ ಪತಿಯ ಸಾವಿನ ಅಶುಭವಾರ್ತೆ ಕೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಚಿತೆ ಏರಲು ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿ ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ ನಾಟಕದ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯತ್ತ ಹೊರಳಿತ್ತೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಇಡಲಾಗುವ ಪಿಂಡಬಲಿ ರಕ್ತಬಲಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹ್ರಸ್ವಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ವರಾಹಮಿಹಿರನು ಪತಿಯರೊಂದಿಗೆ ಚಿತೆಯೇರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕುರಿತು ಪ್ರಶಂಸೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅಂಶ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ತನ್ನ ಸಮ್ಮತಿಯ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ವರಾಹಮಿಹಿರನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಭಾಸನ ಊರುಭಂಗ, ಧೂತ ಘಟೋತ್ಕಚ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರೆ, ದುಶ್ಯಲೆ, ಪೌರವಿಯರ ಸಹಗಮನದ ವಿಷಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಳಿದಾಸನ 'ಕುಮಾರ ಸಂಭವ'ದ ರತಿವಿಲಾಸದಲ್ಲೂ ಸಹಗಮನದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕಾಮನು ಶಿವ ನೇತ್ರಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟುಹೋದಾಗ 'ರತಿಯು ಪರದ ಪಯಣದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಅನುಸರಿಸಿ ನಾನೂ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸುಂದರಿಯರಿಂದ ವಿಲೋಭನೆಗೊಳಗಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಪುನರುತ್ಸಂಗವರ್ತನಾಗಲಿರುವನೆಂದೂ, ಮದನ ಅಳಿದಾಗ ಕ್ಷಣವಾದರೂ ರತಿ ಬದುಕುಳಿದಳೆಂದು ನಿಂದೆ ಬರುವುದರಿಂದ ನಿನ್ನೊಡನೆ ಬರುವೆನೆಂದೂ, ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶರೀರವನ್ನು ಇಡುವೆನೆಂದೂ ದುಃಖಿಸುತ್ತಾಳೆ.'[೧೦] ಅಂಗೀರಸ, ಹಾರೀತ, ಪರಾಶರ ಈ ಮೊದಲಾದವರು ಸಹ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಹಿತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರನೇಕರಿಂದಲೇ ಕ್ರಿ.ಶ. ೪-೭ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ವಮೇಧ

(ಸ್ವಯಂ ಬಲಿ) ಪದ್ಧತಿ ಹೆಚ್ಚು 'ಬೇರೂರುವಂತಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಡಲೇಬೇಕು. ಕಲ್ಹಣನ ರಾಜತರಂಗಿಣಿ, ಕಥಾ ಸರಿತ್ಸಾಗರ ಹಾಗೂ ದಾಮೋದರ ಗುಪ್ತನ ಕುಟ್ಟಾ ನಿಮಾತನಿ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ವಿವರಗಳಿವೆ.

ಬಾಣನ 'ಹರ್ಷಚರಿತ' (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೦೬) ಹರ್ಷವರ್ಧನನ ತಾಯಿ ಯಶೋವತಿ ಚಿತೆಯೇರಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಹರ್ಷವರ್ಧನ ಬರುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ 'ತಾಯಿ ಚಿತೆಯೇರಲು ಸಕಲ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆಭರಣ, ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ದಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸತಿಯಾಗುವ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕೆಂಪು ವಸ್ತ್ರವೊಂದನ್ನು ಕತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿರುತ್ತಾಳೆ (ರಕ್ತ ಪಟ್ಟಾಂಶುಕ). ಅವಳ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕೆಂಪು, ಕೇಸರಿ ಬಣ್ಣದಿಂದ ಬಳಿಯಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಬಟ್ಟೆಯ ಒಂದು ತುದಿಗೆ - ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹೂಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಾದದವರೆಗೆ ಇಳಿಬಿಟ್ಟ ಹೂವಿನ ಹಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಚಿತ್ರಪಟವೊಂದನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಕತ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ತನ್ನ ಎದೆಗಳಿಗೆ ಒತ್ತಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕತ್ತಿಯ ಒಂದು ತುದಿಗೆ ಹೂಗಳೂ, ರಾಜಲಾಂಛನವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ರಾಣಿ ಯಶೋವತಿ ನಂತರ ತನ್ನ ಮುಖದ ಮೇಲೆ ರಾಜನಾದ (ಗಂಡ) ಪ್ರಭಾಕರವರ್ಧನ ಉಗುಳಿದ ಮದ್ಯದಿಂದ ತೊಯ್ಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ರಾಣಿ ಯಶೋವತಿ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು, ಮುದ್ದಿಸಿ, ಸರಸ್ವತಿ ನದಿಯ ದಂಡೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ, ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಿ ಸತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.'[೧೧]

೭ನೇ ಶತಮಾನದ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ (ಇದನ್ನು ಬಾಣ ಅನುಗಮನವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಆ ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸವನ್ನಿದು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.) ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನಿದು ಪರಿಚಯಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಾಟಕ ಭಾಗವೆಂದೇ ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಿದೆ. ಗಂಡನ ಮದ್ಯದ ಉಗುಳನ್ನು ಮುಖದ ಮೇಲೆ ತೊಯ್ಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಅತ್ಯಂತ ಅನಾಗರಿಕ, ಹೀನ ಪದ್ಧತಿಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂಬುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಂತಹ ಅವನತಿಯತ್ತ ವಾಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹರ್ಷವರ್ಧನ ರಾಜನಾದ ನಂತರದ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧನ ಅನುಯಾಯಿಯಾದ ಹರ್ಷವರ್ಧನನ ನಡವಳಿಕೆ ಆ ಮೂಲಕ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮಾನವೀಯ ತತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಂತಿದೆ. 'ಹರ್ಷವರ್ಧನ ರಾಜನಾದ ಕೂಡಲೇ, ಅವನ ಸಹೋದರಿ ರಾಜ್ಯಶ್ರೀ ಎನ್ನುವ ವಿಧವೆ ಸತಿಯಾಗುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವಿಂಧ್ಯ ಪರ್ವತದ ಕಾಡನ್ನು ಹೊಕ್ಕುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹರ್ಷವರ್ಧನ ಹುಡುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧನ ಅನುಯಾಯಿಯಾದ ಇವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸಹೋದರಿ ಸತಿಯಾಗುವುದು ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ರಾಜ್ಯಶ್ರೀಯನ್ನು ಸತಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ.'[೧೨]

ಬಾಣ 'ಹರ್ಷಚರಿತದ' ಮೂಲಕ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಯಥಾವತ್ತು ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರೂ,

ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಆತನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಆತ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ: 'ಸತ್ತುಹೋದ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮನ ಹಿಂದೆ ಸಾಯುವುದು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಫಲದಾಯಕವಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ನಡವಳಿಕೆ ಕೇವಲ ಮೂರ್ಖರಿಂದ ಅನುಸರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಭಾವೋದ್ವೇಗದಿಂದ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಷ್ಟೆ. ಅತ್ಯಂತ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಯೋಚನೆಯಿಲ್ಲದ ಒಂದು ದಾರಿ. ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಸತ್ತವನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಒಳಿತನ್ನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ತವನು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಯಾವ ಸಹಾಯವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಸತ್ತವನು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಸಹ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ತಡೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ತ ಮನುಷ್ಯನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸಾಯುವವಳು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪಾಪ ಅವಳನ್ನು ನರಕ ಸೇರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಬದುಕುಳಿದರೆ ಒಳಿತನ್ನೇ ಮಾಡಬಹುದು. ಸತ್ತ ಗಂಡನಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಪ್ರೀತಿ, ಗೌರವಗಳನ್ನು ತೋರುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನ ಆನಂದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು.'[೧೩] ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಯ ಉಪಾಸಕರನ್ನೆ ತಾಂತ್ರಿಕರೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ತಂತ್ರಪಂಥದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿಯಂತೂ ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತು. ಪುರುಷ ಜಡ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತಿ (ಸ್ತ್ರೀ) ಚೈತನ್ಯದಾಯಿಯೆಂಬುದು ತಂತ್ರ ಪಂಥದ ನಂಬಿಕೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ, ಗೌರವಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ತಂತ್ರಪಂಥ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. 'ಮಹಾನಿರ್ವಾಣ'ವೆಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ವಿರೋಧಿಸುವ ಮಾತುಗಳಿವೆ. 'ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಜೊತೆಗೆ ಸುಡಲೇಬಾರದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣೂ ಸಹ ದೇವತೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪ. ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲೂ ಈ ದೇವತೆ ಅಡಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಸ್ತ್ರೀಯಾದರೂ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಚಿತೆಯನ್ನೇರಿದರೆ ಅವಳು ನರಕಕ್ಕೆ ಖಂಡಿತ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.'[೧೪]

ಬೌದ್ಧ, ತಂತ್ರಪಂಥಗಳು ಬಲಿ ಹಾಗೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರೋಧದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾರೀತನೆಂಬ ಸ್ಮೃತಿಕಾರ 'ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಹಿಂದೆಯೇ ಸುಟ್ಟು ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ತನ್ನ ಗಂಡನ ಅತ್ಯಂತ ಘೋರ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ಮಾಡಬಲ್ಲವಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂರೂವರೆ ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸುಖವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ'[೧೫] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂಗೀರಸ 'ವಿಧವೆಗೆ ಧರ್ಮ ವಿಧಿಸಿದ ಒಂದೇ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಸತಿಯಾಗುವುದು'[೧೬] ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಪರಾಶರ ಸ್ಮೃತಿಯು ಕೂಡ 'ಹಾವಾಡಿಗ ಹುತ್ತದಿಂದ ಹಾವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಎಳೆಯುವಂತೆ ಸತಿಯಾದವಳು ಗಂಡನನ್ನು ನರಕದಿಂದ ಎಳೆದುಕೊಂಡು, ಇಬ್ಬರೂ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂರೂವರೆ ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸುಖವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ಸ್ವತಃ ಸತಿಯಾಗುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದಾಗ್ಯೂ ಸ್ವರ್ಗದ ಸ್ಥಳ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಕಾದಿರಿಸಿದ್ದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.'[೧೭]

ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ವೈಭವೀಕರಿಸಿವೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಸತಿ ಪ್ರಬಲವಾದದ್ದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಲ್ಹಣನ 'ರಾಜ ತರಂಗಿಣಿ' ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಸತಿ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಉಚ್ಚಲನೆಂಬ ರಾಜ ಸತ್ತಾಗ ಸತಿಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಅವನ ಇಬ್ಬರು ರಾಣಿಯರಿಂದ ದಿಡ್ಡ ಹಾಗೂ ಜಯಮತಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಘೋಷಣೆ ನೀಡಿ ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗುಟ್ಟಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮಂತ್ರಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಚಿತೆಯೇರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಲಂಚ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರು ಮಂತ್ರಿಗಳೂ ಚಿತೆಯನ್ನು ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಳದೊಡನೆ ಬಂದು ಇವರನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಸೆಳೆದೊಯ್ಯಬೇಕೆಂದು ಮಾತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದಿಡ್ಡ ಎನ್ನುವ ರಾಣಿಯನ್ನು ನರವಾಹನ ಎಂಬ ಮಂತ್ರಿ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜಯಮತಿಯ ಮಂತ್ರಿ ಗರ್ಗ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಜಯಮತಿಯಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಇವನ ಒಳ ವಿಚಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳು ಚಿತೆಯನ್ನು ಏರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.'[೧೮] ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ದಾಳವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಲಾಯಿತೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಹಣನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರವು ಕೂಡ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಲ್ಲದಾಗಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಅಪರೂಪದ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. ರಾಜತರಂಗಿಣಿಯಲ್ಲಂತೂ ಆತ್ಮಬಲಿಗಳ ವಿವರಗಳು ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ಹರಿಯುತ್ತವೆ.

ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಪಾಂಡ್ಯ ರಾಜನ ರಾಣಿಯೊಬ್ಬಳು ಸತಿ ಹೋದ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಿಖರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೭ ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಘಟನೆಗಳು ಅಪರೂಪವೆಂದೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆಲ್ಟೇಕರರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ 'ಪಲ್ಲವ, ಚೋಳ, ಪಾಂಡ್ಯ ರಾಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೦೦ ರವರೆಗೂ ಸತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.'[೧೯] ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೊದಲ ಸತಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾದ ಕದಂಬರ ರಾಜ ರವಿವರ್ಮನ ಹೆಂಡತಿಯ ಸಹಗಮನದ ೫-೬ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದ ನಂತರದಲ್ಲೂ ಸತಿ ಘಟನೆಯ ಇನ್ನಿತರ ದಾಖಲೆಗಳು, ಶಾಸನೋಕ್ತಿಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸತಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ವಿಜೃಂಭಿಸತೊಡಗಿತು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಅಥರ್ವ ವೇದದ ಕ್ಷೀಣ ಉಲ್ಲೇಖದ ವಿನಃ ಉಳಿದಂತೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತಿಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತಷ್ಟು ತಾರಕಕ್ಕೇರಿತು. ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣ, ಪದ್ಮಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಗರುಡ ಪುರಾಣಗಳಂತೂ ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸತಿ ಪರವಾದ ನಿಲುವು ತಾಳಿವೆ. 'ಗರುಡ ಪುರಾಣವು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಹಗಮನವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ಗರ್ಭಿಣಿ ಅಥವಾ ಚಿಕ್ಕಮಗುವಿನ ತಾಯಿಗೆ ಸಹಗಮನ ಕೂಡದು; ಉಳಿದಂತೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡದೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುವ ವಿಧವೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವೆತ್ತಬೇಕು; 'ಸತಿ' ಆಗದ ಹೊರತು ಆಕೆಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ.'[೨೦] ವೇದೋತ್ತರದ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪೋಷಿಸಿದ ಅಂಶ ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಬಲಿ, ಸತಿ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾಣಿ ವಧೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿತ್ತಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದರ ಕುರಿತೂ ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಸ್ತ್ರೀ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾತ್ತ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿತ್ತು. ಕುಟುಂಬವನ್ನು ತೊರೆದು ಆಕೆ ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯಾಗಬಹುದಿತ್ತು. ವಿಧವೆಯಾದವಳು ಮರುವಿವಾಹ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತು, ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಘವನ್ನು ಸೇರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಅಂದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆಯೂ ಅದು ಈ ಧರ್ಮದ ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಕೂಡ ಇರುವುದನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.[೨೧] ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ "ಥೇರಿಗಾಥಾ" ಎನ್ನುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಡುಗಳ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಎಪ್ಪತ್ಮೂರು ಜನ ಬೌದ್ಧ ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯರೇ ಎಂದು ಸಹ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಮನೆಯಿಂದ ಬಂದವರಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ವೇಶ್ಯೆಯರು, ದಲಿತರೂ ಥೇರಿಯರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಲಯದ ದುರಂತ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಥೇರಿಗಾಥಾ'ದಲ್ಲಿನ 'ಬುದ್ಧ ಕುಂಡಲಕೇಶ' ಎನ್ನುವವಳ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ತಾನು ಪ್ರೀತಿಸಿದ ತನ್ನ ಗುರುವಿನ ಕಿರಿಮಗನ ದುಷ್ಟತನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಪಾರಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಮಹತ್ವದ ದಾಖಲೆಯಂತಿದೆ. ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ತಕನ ಮಗಳಾದ ಬುದ್ಧ ಕುಂಡಲಕೇಶ ಸಾರಕ್ತನೆಂಬ ಕ್ರೂರಿಯನ್ನು ಮರಣದಂಡನೆಯಂತಹ ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹಣ ತೆತ್ತು ಪಾರುಮಾಡಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಸಾರಕ್ತ ಆಕೆಯನ್ನು ಕೊಂದು, ಆಭರಣಗಳನ್ನು ದೋಚಲು ಯೋಜಿಸಿ, ಆಕೆಯನ್ನು ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲಿನ ಗುಡಿಗೆ ಪೂಜೆಯ ನೆವದಲ್ಲಿ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಕೊಲೆಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧ ಕುಂಡಲಕೇಶ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಗಂಡನನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಸಾರಕ್ತನನ್ನೇ ಗುಡ್ಡದಿಂದ ತಳ್ಳಿ, ಇಡೀ ಮನುಕುಲದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಹೇಸಿ ಮೊದಲು ಜೈನಧರ್ಮ, ನಂತರ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾಳೆ.[೨೨] ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಆತ್ಮಗೌರವ, ಧೈರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಜೊತೆ ಬಲಿದಾನ, ಸತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಜೈನಧರ್ಮವೂ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೈನವು 'ಸಲ್ಲೇಖನ ಮರಣ'ದ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಬಂತು. ಒಂದು ಕಡೆ ಅಹಿಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿರೇಕದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಜೈನಧರ್ಮ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸಮಾಧಿ ಮರಣದ ಮೂಲಕ ನಿಧಾನಗತಿಯ ಸ್ವಮೇಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಾಣದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ವೈರುಧ್ಯದಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಜೈನಧರ್ಮ ಹೊರಬಂದಿಲ್ಲ. 'ಮಹಾವೀರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಆಚರಣೆ ಇರಲಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಮುಂದಿನ ಜೈನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮಹಾನಿಸಿಹ (Mahanisiha) ಎನ್ನುವ ಜೈನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ರಾಜಕುಮಾರನ ಪತ್ನಿ ವಿಧವೆಯಾದ ಕೂಡಲೇ ಸಹಗಮನದ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ತಂದೆ ಸಹಗಮನವನ್ನು

ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪದ್ಧತಿ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖ ವಾದ.'[೨೩] ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ನಂತರ ಬಂದ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸ್ಮೃತಿ, ಸಂಹಿತೆಗಳ ಟೀಕಾಕಾರರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಸತಿ ನಿಯಮಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆಗಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಲವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಉದ್ದೇಶ ಕಿರಿವಯಸ್ಸಿಗೇ ವಿಧವೆಯಾಗುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯ ಕಾರಣದಿಂದ ವರ್ಣಸಂಕರವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆಲ್ವೇಕರರೇ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ 'ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೦೦ ದಿಂದ ಕೆಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನ ಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಇವರಲ್ಲೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಕಾಲಿಟ್ಟಿತ್ತು.'[೨೪] ಆದರೆ ಪದ್ಮಪುರಾಣವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀ ಸತಿ ಹೋಗಬಾರದೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. 'ಯಾರಾದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆಯನ್ನು ಚಿತೆಗೆ ಕರೆದೊಯುವ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹತ್ಯೆಯ ಮಹಾಪಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ.'[೨೫] ಮೊದಲಿನ ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ಬದಲಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅದರ ತೀರ್ಮಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಸಂಕರದ ಭೀತಿಯೇ ಅಡಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜೈನಕವಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ತನ್ನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಪುರುಷನ ಪರೋಕ್ಷದೊಳ್ ಪೆರ । ಗಿರದಾಗಡೆ ಸತ್ತಳಪ್ಪೊಡಾಕೆಗೆ ಸಗ್ಗಂ । ದೊರಕೊಳ್ಗುಮೆಂಬ ದುರ್ಬೋ। ಧರ ಮಾತಂ ಕೇಳ್ದು ನಂಬಿ ಕಿಚ್ಚಂ ಪುಗುವರ್ ॥ (ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಪು-೩೮೦/೧೯೫೮).'[೨೬]

ಪಂಪನು ಸು. ೯೪೫ ರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದಾಗ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾದ್ರಿಯು ಸತಿಯಾಗುವುದರ ಕುರಿತು ಅವನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮಾದ್ರಿಯು ಸತಿಯಾಗಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಾಗ ಅವಳ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ತಪೋವನದ ಮುನಿಜನರು, ವನದೇವತೆಗಳು ಹೊಗಳಿದರೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಪಂಪಭಾರತ ೨.೨೬ ವ.).'[೨೭] ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ 'ವೀರನೊಬ್ಬನು ನಾಳೆ ತಾನು ಸತ್ತು ದೇವತಾ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಸೇರುವೆನೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವನ ನಲ್ಲೆಯು ತಾನು ಅವನಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. (೧೦.೪೫).'[೨೮]

ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧದ ಧ್ವನಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ಮುನ್ನಿನ ಪುರುಷವ್ರತಿಯರು ಒಲಿಸಿದ ಆಯತವ । ಪರಿಪರಿಯಲು ಬಣ್ಣಿಸಲುಬಹುದಲ್ಲದೆ । ಪುರುಷ ನಿರ್ವಾಣಕ್ಕುರಿವಗ್ನಿಯ ಬಂದು ಹೊಕ್ಕು ತೋರಲುಬಾರದು ॥ (ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, ೬೭೮) ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಬೀಳ್ವಂತ ಲಂಡ ಸ್ತ್ರೀಯಳು ತಾನು। ದಂಡೆಯ ಕುಣಿಕೆ ಸಡಿಲಿಸಿ । ಕೊಂಡದ । ಕೆಂಡದೊಳಾಳಿ ಮುಳುಗಿದಳು ॥ (ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ, ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು, ಪು-೧೫೩).'[೨೯] ವಚನಕಾರರು ಸತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವು ತಾಳಿರುವಾಗಲೇ "ಬಿಜ್ಜಳನ ತಾಯಿ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ"ಳೆಂಬ ಸಿಂಗಿರಾಜ ಪುರಾಣದ (೩೯-೪೦) ಹೇಳಿಕೆ ಅಚ್ಚರಿ ತರಿಸುವಂತಹದ್ದು. 'ಅನಂತನಾಥ ಪುರಾಣವಂತೂ ಹೊಯ್ಸಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಲಿದ್ದ ಸಹಗಮನವನ್ನು ತುಂಬ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.'[೩೦]

'ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಕುಮಾರರಾಮನು "ಇಂದು ನನ್ನ ವೀರಮರಣ ನಿಶ್ಚಯ" ಎನ್ನುತ್ತಲೇ.... ಮಡದಿಯರಾನಂದ ಕೈಮಿಗೆ ಬೀಳ್ದರಂ । ದಡಿಗಡಿಗಗ್ನಿ ಕುಂಡದೊಳು ॥ ಎಂಬ ಸಹಗಮನದ ದೃಶ್ಯ ತೂರಿಬರುತ್ತದೆ.'[೩೧] 'ಕಲಿಸಿರುಮನ ಸಾಂಗತ್ಯ (ಅಪ್ರಕಟಿತ)ದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಲ ಮಾಸ್ತಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು, ಒಂದು ಸಲ ಮಾಸ್ತಿಗಿಂತ ಭೀಕರವಾದ 'ಜೋಹಾರ್' ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಗೊಲ್ಲಸಿರುಮನ ಸಾಂಗತ್ಯ-೩. ೧೮೫ ರಿಂದ ೧೯೪)'[೩೨] ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಗಳ ಚಿತ್ರಣದೊಂದಿಗೆ ಪರ, ವಿರೋಧದ ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತಿಯಂತೆಯೇ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಕಡುನಿಷ್ಠರಾದ ಪುರುಷರು (ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಯೋಧರು) ಬಲಿದಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದು ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೆರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ. ಬಾಣನ ಹರ್ಷಚರಿತೆಯ 'ಕುಲಪುತ್ರನ್' ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗವು ಕನ್ನಡದ 'ವೇಳವಾಳಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಪದವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ಆಪತ್ತುದವಿ' ಎಂಬ ಪಾಂಡ್ಯರ ಶಾಸನೋಕ್ತವೇ ಇದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ 'ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ "ವೇಳೈಕಾರ" "ವೇಳೈಕ್ಕಾರಿ"ಯರು ರಾಜನ ಬಳಿಯೂ, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಎನ್.ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ 'ಜೋಳವಾಳಿ, ವೇಳವಾಳಿ, ಲೆಂಕವಾಳಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. (Journal of Oriental Research, XIV, Part ii PP.97-111, 108).'[೩೩] ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ವೇಳೆವಾಳಿಗಳಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರಾಜನಿಗೆ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನವಾಯಿತೆಂದೋ, ರಾಜನು ಮರಣಿಸಿದನೆಂದೋ, ಗಂಡು ಮಗನಾಗಲಿ ಎಂದು ಹರಕೆ ಹೊತ್ತೋ ಶಿರ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿಯೇ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಅನ್ನದ, ಜೋಳದ ಋಣ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಡುನಿಷ್ಠೆಯ ದ್ಯೋತಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.

'ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆ "ಜೋಳದ ಪಾಟಿ"ಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಕುಂತಿಯು ಕರ್ಣನನ್ನು ಪಾಂಡವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೋ ಎಂದು ಕರೆದಾಗ ಕರ್ಣನು ತಾನು ಧುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದರೆ, ತನ್ನ ಒಡೆಯ ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕಿ "ಪಾಟಿ"ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು "ಜೋಳ"ಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ಅಪಕೀರ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮರು ಸರಿಯಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ದುರ್ಯೋಧನನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ "ನೀವು ಪಾಂಡವರೊಡನೆ ನಂಟುತನವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಿರಿ. ಸ್ವಲ್ಪ "ಜೋಳದ ಪಾಟಿ"ಯನ್ನು ಕುರಿತೂ ಆಲೋಚಿಸಿರಿ ಎಂದು ಕಟುವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶಾಂತಿಪುರಾಣದಲ್ಲೂ "ಜೋಳದ ಪಾಟಿ"ಯ ಹೆಸರಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ "ಜೋಳ" ಎಂದರೂ "ಪಾಟಿ" ಎಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ.'[೩೪] ತೆಲುಗಿನ ನನ್ನಿ ಚೋಡದೇವನ 'ಕುಮಾರ ಸಂಭವಂ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಉಕ್ತಿಯಿದೆ: 'ಮನುಮಿಡಿ ವೈರಿ ವಾಹಿನುಲ ಮುಟ್ಟಿ ಪಡಲ್ವಡವ್ರೇಸಿ... ಜೊನ್ನಲು ಗೊನ್ನ ಋಣಂಬು

ನೀಗುಮನ್.'[೩೫] ಕನ್ನಡದ ಜೋಳವಾಳಿ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಜೊನ್ನಲು ಗೊನ್ನ ಋಣಂಬು (ಜೋಳ ಪಡೆದದ್ದರ ಋಣ) ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮರಾಜನು ಸಹ ವೇಳೆಗೊಂಡಿದ್ದನೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. 'ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರು ಸತ್ತರೆ ತಾನೂ ಸಾಯುವುದಾಗಿ ಧರ್ಮನಂದನನು "ವೇಳೆಗೊಂಡಿ"ದ್ದನು. (ಪಂಪಭಾರತ ೧೩.೧೫). ವಸಂತದಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಗೆಗಳು ಬಿರಿದಾಗ ತಮ್ಮ ಪ್ರೇಯಸಿಯರನ್ನು ನೆನೆದು ನಲ್ಲರ ಹೃದಯಗಳೂ ಬಿರಿದವು. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಲ್ಲರ ಮೆಲ್ಲೆದೆಗಳು ಮಲ್ಲಿಗೆಗಳಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. (ಪಂಪಭಾರತ ೫.೩೩).'[೩೬] ಪಂಪನು ವೇಳೆಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿಯೂ, ರೂಪಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಎಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವೂ, ಸಹಜ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಅರಿವಾಗಬಲ್ಲದು.

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲೂ 'ವೇಳೆಗೊಂಡಿರ್ದತ್ತ್ಯುಗ್ರ ಭಟರ್ಕಳುಂ ಶರಣಪ್ಪೊಡೇಕೆ ಮಡಿದರ್ ಪನ್ನಿರ್ವರುಂ ಚಕ್ರಿಗಳ್'[೩೭] ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೪೦ರ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನದಲ್ಲಿ 'ಒಡೆಯ ಸಾಯಲು ಒಡನೆ ಸಾಯದವ ನಾಯಿ ಸಮಾನ'[೩೮] ವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವೇಳೆವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಲೆಂಕವಾಳಿಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ವಿಲಕ್ಷಣ ನೈತಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೊಳಪಡಿಸಿ ಹುರಿದುಂಬಿಸಿ, ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಆಗ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವೆನ್ನಬಹುದು. ಬಂಧುವರ್ಮನ 'ಜೀವ ಸಂಬೋಧನೆ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ವೇಳೆಗೊಂಡವರ ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ವೇಳೆಗೊಂಡಾತಂ ಸಾವಿಗಂಜುವೊಡಂ ತಪಂಗೊಂಡಾತನನುಷ್ಠಾನಕ್ಕಂಜುವೊಡಂ ಅದೆಲ್ಲಿಯ ವೇಳೆ? ಅದೆಲ್ಲಿಯ ತಪಂ?'[೩೯] ಎಂದು ವೇಳೆವಾಳಿಗಳಾದವರ ಅಂಜುಗುಳಿತನವನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ 'ಜೋಳವಾಳಿಯಾನಲ್ಲ ವೇಳೆವಾಳಿಯವನಾನಯ್ಯ' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಹಾಗೂ ತೆಲುಗು ಜೊಮ್ಮಯ್ಯನ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ 'ಜೋಳವಾಳಿಯೊಳಿರ್ಪನಾ ಧರಾನಾಥಂಗೆ । ವೇಳೆವಾಳಿಯೊಳಿರ್ಪನಾ ಭೀಮನಾಥಂಗೆ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಯೋಧ ಸಮುದಾಯ ವೇಳೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ನಿಜದೊಡೆಯನಾದ ಶಿವನಿಗೇ ತಾವು ವೇಳೆಗೊಂಡಿರುವುದಾಗಿ ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಚಳವಳಿಯ ನೇತಾರರಾಗಿದ್ದ ವಚನಕಾರರು ಈ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿರುವುದು ಕೂಡ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಹರಿಹರನ ಬಸವರಾಜ ದೇವರ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಂಗಮದ ವೇಳೆ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿದೆ. 'ಈವರೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಜನಿಗೆ ಸೇವಕನು ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಬಸವಣ್ಣನವರು "ಜಂಗಮದ ವೇಳೆ" ಅಂದರೆ ಪ್ರಜೆಯ ವೇಳೆಯಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಹರಿಹರ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಈ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು "ರಾಜಭಕ್ತಿ"ಯಿಂದ "ಪ್ರಜಾಭಕ್ತಿ"ಗೆ ಉದಾತ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿರುಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಶರಣರದಾಗಿತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ತುಂಬ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಲ್ಲಿ ತಂದೆಗಾಗಿ ಮಗಳು, ತಮ್ಮಂದಿರಿಗಾಗಿ ಅಣ್ಣ ಧರ್ಮರಾಯ, ಸ್ತ್ರೀಗಾಗಿ ಪುರುಷ, ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೊಬ್ಬಳು ವೇಳೆಗೊಂಡರೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ.'[೪೦]

೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜೈನಕವಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಜೈನೇತರ ಧರ್ಮಗಳ ಅನೇಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಆತನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಆತ ಹೇಳಿರಬಹುದಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ತಥ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರದು. ಆತನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯ ಖಂಡನೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪಲವೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂ ನಿ । ಚ್ಚಲು ಮಳಿಯಲು ಮದ್ಯಮಾಂಸಮಂ ಸೇವಿಸಲುಂ । ನಲಿವ ವರ್ಗಳ ಬಳರಿಯ ದೇ । ಗುಲಮಂ ಮಾಡಿಸುವರರ್ತಿಯಿಂ ಪಾಪಿಷ್ಠರ್ । ಎಂಬ ಪದ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗೂ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೂ ಜನ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ನಂಟನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯೋಕ್ತಿಯಾಡಿದೆ.'[೪೧]

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವೊಂದು ಬಲಿಪಶುವನ್ನು, ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉನ್ನತ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯಭರಿತವಾದ ಕಟುವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನ ಹೀಗಿದೆ: 'ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ತಂದ ಹರಕೆಯ ಕುರಿ । ತೋರಣಕ್ಕೆ ತಂದ ತಳಿರ ಮೇಯಿತ್ತು । ಕೊಂದಹರೆಂಬುದನರಿಯದೆ। ಬೆಂದ ಒಡಲ ಹೊರೆವತ್ತಲ್ಲದೆ। ಅಂದಂದೆ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಅಂದಂದೆ ಹೊಂದಿತ್ತು । ಕೊಂದವರುಳಿವರೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ'[೪೨] ಇಂತಹ ವಚನಕಾರರ ಕಟುಟೀಕೆಗಳೂ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಮಾತು. ಆದರೆ ಬಲಿಗೊಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮೂಲತತ್ವವನ್ನೇ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರತೆಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯಲ್ಲೂ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯ ಆ ಕಾಲದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು, ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅಹಿಂಸೆಯ ಕುರಿತ ಜೈನಧರ್ಮದ ಅತಿರೇಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೂ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಿದೆ. ಯಶೋಧರ ಹಿಟ್ಟಿನ ಹುಂಜದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿ ನೀಡುವಾಗ ಬೆಂತರವೊಂದು ಕೂಗುತ್ತ ಹೊರಬಿದ್ದದ್ದು ಮತ್ತು ದ್ರವ್ಯ ಹಿಂಸೆಗಿಂತಲೂ ಭಾವ ಹಿಂಸೆಯೇ ಘೋರವಾದುದೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಶೋಧರ ಮತ್ತು ಆತನ ತಾಯಿ ಪಾಪ ಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಭವಾವಳಿಗಳನ್ನೆದುರಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ರೋಚಕವಾದುದೇ. ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲವಿರುವುದೇ ಮನೋ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ. ಭೌತಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮೈ ತಳೆಯಲೇಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಹಿಂಸೆಯ ಆಲೋಚನೆ ಅಥವಾ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಪಾಪಕರವಾದುದೆಂಬುದು ಜೈನಧರ್ಮದ ತತ್ವವಾಗಿತ್ತು.

ಬಲಿಯನ್ನು, ಆತ್ಮಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಷ್ಠೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯವೇ ಅದರ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಉಗ್ರವಾಗಿಯೇ ಖಂಡಿಸಿದೆ. ಇದು ಬಲಿಪದ್ಧತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜದ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವಂತಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಮಿಥ್ ಅಂಡ್ ರಿಯಾಲಿಟಿ, ಪುಟ : ೮೨.
೨. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ, (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ), ಪುಟ : ೧೧೮.
೩. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ, (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ), ಪುಟ ೧೧೯.
೪. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ (ಅನು: ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ ೧೧೯-೧೨೦
೫. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ (ಅನು: ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ ೧೨೦.
೬. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ (ಅನು: ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ ೧೨೦.
೭. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ (ಅನು: ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ ೧೨೦-೧.
೮. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ (ಅನು: ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ ೧೨೧-೨.
೯. ಆರ್.ಎಸ್. ಶರ್ಮ, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು, ಪುಟ ೮೦.
೧೦. ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ, ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಮರಿದ ಹೂವು ಹೂನಾಸತಿ, ಪುಟ : ೧೨.
೧೧. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೨೬.
೧೨. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೨೭.
೧೩. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೨೯.
೧೪. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೧.
೧೫. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೨.
೧೬. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೨.
೧೭. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೨.
೧೮. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೨.
೧೯. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೩.
೨೦. ಡಾ.ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು, ಪುಟ : ೩೮.
೨೧. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೨೦.
೨೨. ಆಧಾರ: ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಪುಟ - ೨೦.
೨೩. ಆಧಾರ: ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಪುಟ-೨೧.
೨೪. ಉದ್ಧೃತ : ಆಧಾರ: ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಪುಟ ೩೫.
೨೫. ಆಧಾರ: ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಪುಟ - ೩೪.
೨೬. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೬.
೨೭. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೧೫.
೨೮. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ ೩೧೫.
೨೯. ಡಾ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ ೨೯.
೩೦. ಡಾ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ ೨೯.
೩೧. ಡಾ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೩೨.
೩೨. ಡಾ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ. ೩೩.
೩೩. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೧೦.
೩೪. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೩.
೩೫. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೩.
೩೬. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೪.
೩೭. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ ೫೭.
೩೮. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೫೭.

೩೯. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೫೭.

೪೦. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೫೮.

೪೧. ಡಾ. ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣವರ, ಜಾನಪದ ಬಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ (ಲೇಖನ: ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ) ಪುಟ : ೭೩.

೪೨. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಪುಟ : ವಚನ ೧೨೯, ಪುಟ : ೨. (ಸಂ: ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ).

ಅಧ್ಯಾಯ - ೩

೩.೧ ಬಲಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ

೩.೨ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ

೩.೩ ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿ

೩.೧

ಬಲಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ

ಬಲಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಜೀವವೊಂದನ್ನು ಆಹುತಿ ಕೊಡುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶಗಳು ನಾನಾ ರೀತಿಯವಾಗಿರಬಲ್ಲವು. ಮನುಷ್ಯರು ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಜೀವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ - ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಬಹುದು. ಬಲಿಗೊಳ್ಳುವಾತನ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಯ ಅವಯವಗಳನ್ನೋ ಅಥವಾ ಹನಿ ರಕ್ತವನ್ನೋ ತೆಗೆದು ಬಲಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಗಿಸಬಹುದು.

ಬಲಿ ನೀಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕೂಡ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಲ್ಲವು. ಒಳ್ಳೆಯ ಬೇಟೆ ಸಿಗಲಿ ಎಂದು 'ಬ್ಯಾಟೆ ಬಲಿ' ನೀಡಬಹುದು. ಮಳೆಯಾಗಲಿ ಎಂದೋ, ಋತುಗಳು ತಕ್ಕ ಫಲಗಳೀಯಲಿ ಎಂದೋ ರಕ್ತ ಬಲಿ ನೀಡಬಹುದು. ಸಮೃದ್ಧ ಬೆಳೆ ಬರಲಿ, ಮಣ್ಣು ಫಲವಂತವಾಗಲಿ ಎಂದೂ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಸತ್ತ ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ, ಸತ್ತವರಿಗೆ ಪಿಂಡಬಲಿ ನೀಡುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದೆ. ಕೆರೆಬಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆಂದು ಹಾಗೂ ನದಿಯ ಜಲದೇವತೆಗಳು ಮುನಿಯದಿರಲಿ ಎಂಬ ಹಾರೈಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನೆತ್ತರು ಕಾಣಿಸಿ ಬಲಿ ನೀಡಬಹುದು. ಕೋಟೆಕೊತ್ತಲು, ಗುಡಿಗೋಪುರ ಹಾಗೂ ಕಟ್ಟಡಗಳಿಗಾಗಿ ನಿವೇಶನ ಬಲಿ ನೀಡುವುದೂ ಉಂಟು. ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ರಹಸ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ದೆವ್ವ, ಪೀಡೆ, ಪಿಶಾಚಿಗಳನ್ನು ಕಾಟ ಕೊಡದಿರಲೆಂದು ನೆತ್ತರ ಬಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ ಹಾಗೂ ಸಿಡಿ, ಶಸ್ತ್ರದಂತಹ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗಳಿವೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲದೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಪತಿ ಬಲಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವನಿಷ್ಠ ಬಲಿದಾನಗಳಾದ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ, ಲೆಂಕವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಗರುಡದಂತಹ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ನಾಡಿನುದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಆಚರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಅಗಾಧ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ. ಮೊದಲಿಗೆ

ನಾವು ನರಬಲಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬಹುದಾದ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದಿನ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಕಟುಟೀಕೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ 'ಶಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಧಿ, ಜಲ, ತಾಡನ, ದಿಗ್ಬಲಿ, ದಹನ ಈ ಆಱಱಲ್ಲಿ ಸತ್ತಡೆ ಅಘೋರ ನರಕದಲ್ಲಿಕ್ಕುವ ಕೂಡಲ ಚನ್ನಸಂಗಮದೇವ'[೧] ಎಂದು ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಬಲಿ, ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿಯಲ್ಲದೇ ರಹಸ್ಯ ಪಂಥಗಳು ಹಾಗೂ ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಲಿಗಳು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೆಯೂ ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ, ದಟ್ಟ ಕಾಡು, ಗುಡ್ಡಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ನರಬಲಿಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರಿಗೆ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಿಲ್ಲದ ಬಲಿಗಳು ಅತಿವಾಮಪಂಥೀಯ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲೂ, ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪರಮಾವಧಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂತಹ ನರಬಲಿಯ ಕುರಿತ ವಿವರಗಳು ನಾಗರಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ಬೆಚ್ಚಿಬೀಳಿಸುವಂತಿವೆ. ಭಾವಾವೇಶದ ಬಲಿದಾನಗಳಂತಲ್ಲ ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನರಬಲಿಗಳು.

ವೇದಯುಗದಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶುನಶ್ಶೇಪನ ಪ್ರಸಂಗ ಹಾಗೂ ಊರ್ವಶಿಗೆ (ಜಲದೇವತೆ, ಅಪ್ಸರೆ) ಬಲಿಯಾದ ಪುರೂರವನ ಪ್ರಕರಣಗಳು ನಿದರ್ಶನವಾಗಬಲ್ಲವು. ಊರ್ವಶಿಯನ್ನು ಪುನಃ ಪಡೆಯಲು ಪುರೂರವನು ತಾನೂ ಗಂಧರ್ವನಾಗುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಸ್ವತಃ ಗಂಧರ್ವರಿಂದಲೇ ತಿಳಿದು ಅದರಂತೆ ಯಜ್ಞವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗಂಧರ್ವರ ಸಲಹೆಗಳ ಪ್ರಕಾರವೇ ಪುರೂರವನು 'ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಅಶ್ವತ್ಥಮರದ ಮೇಲ್ ಅರಣಿಯೂ ಹಾಗೂ ಕೆಳ ಆರಣಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಬೆಂಕಿಯೇ ಇವನು ಆಹುತಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಅಗ್ನಿ. ಅವನು ಆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಗಂಧರ್ವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾಗುತ್ತಾನೆ.'[೨] ಗಂಧರ್ವರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗಿರುವ ರಮ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬೇರೆ. ವೇದ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬೇರೆ. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಂಧರ್ವರು ಎಂದರೆ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅವರಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಕಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರೇತಗಳು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತು... ಬೌದ್ಧರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಗಂಧರ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಸಾವು ಮತ್ತು ಮರುಹುಟ್ಟಿನ ನಡುವಿನ ಅವಸ್ಥೆ.'[೩] ಮನುಷ್ಯನಾಗಿದ್ದ ಪುರೂರವ ಹೀಗೆ ಯಜ್ಞದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಗಿ ಗಂಧರ್ವನಾಗುವ ದಾರುಣತೆಯ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆಯದೇ ಕಥೆಯೂ ಅಡಗಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ 'ಪುರೂರವನು ಹದಿಮೂರು ದ್ವೀಪಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಜಯಶಾಲಿ ದೊರೆ. ಆತ ಮಾನವನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಆತನ ಸುತ್ತ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಸುತ್ತುವರಿದಿದ್ದವು. ಪುರೂರವನು ತನ್ನ ಬಲದ ಅಮಲಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಅವರ ಮಯಿಲುಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಅವರ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. (ತೆರಿಗೆ ಎಂಬರ್ಥದ ಬಲಿ ವಸೂಲಿ ಇದಾಗಿರಬಹುದು.) ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದ ಸನತ್ಕುಮಾರನು ಅವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆತ ಲೆಕ್ಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

[illegible]

ಆಗ ಋಷಿಗಳು ಸಿಟ್ಟಿಗೆದ್ದು ಶಾಪ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ದುರಾಸೆ ಮತ್ತು ದುಡ್ಡಿನ (ಗೋ ಸಂಪತ್ತು?) ಮದದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿಯಾಗಿದ್ದ ಪುರೂರವನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತಾನೆ.'[೪] ಅಂದರೆ ವೇದಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೇನೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ತೆರಿಗೆ ವಸೂಲಿ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ಮೇಲರಿಮೆಯ ಅಹಮಿಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬಲಿ (=ತೆರಿಗೆ) ಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಂಚು ಹೂಡಿ ಯಜ್ಞದ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ (ಊರ್ವಶಿ) ಆಸೆಗಾಗಿ ಪುರೂರವ ತಾನೇ ಬಿದ್ದು ಆಹುತಿಯಾಗುವಂತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬಲಿಗೆ ಪೀಡಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ತಾನೇ ಬಲಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬ ಒಳಸತ್ಯವೂ ಇದರಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡುವುದು, ಅವರ ಮೇಲೆ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ಹೇರುವುದು ಮತ್ತು ಬಲವಂತದಿಂದ ಅವರನ್ನು ಕೂಲಿಗೆ (ದುಡಿಮೆಗೆ) ಹಚ್ಚುವುದು ಯಾವ ದೊರೆಗಾದರೂ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎಂಬ ನೀತಿಯನ್ನೇ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆರಡೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.'[೫] ಋಗ್ವೇದ, ಮಹಾಭಾರತ ಹಾಗೂ ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವಾಯುಪುರಾಣ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಪುರಾಣ ಮತ್ತಿತ್ಯಾದಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನೂ ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ನಂತರ ನೀಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಪುರೂರವನು ಯಜ್ಞವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಿತಿಮೀರಿದ ದುರಾಸೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಸಮರ್ಥನೆ ಕೇವಲ ಮುಂದಿನ ದೊರೆಗಳಿಗೆ ನೀಡಿದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತಷ್ಟೆ.'[೬]

ಋಗ್ವೇದದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗಿರುವ ಪುರೂರವನ ಬಲಿ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ನರಬಲಿಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ನಿರುನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ. ಶುನಶ್ಶೇಪನನ್ನು ಬಲಿಗಂಬವಾದ ಯೂಪಸ್ತಂಭಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಲಾಯಿತಾದರೂ ವೇದದೇವತೆಗಳೇ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮೂಲಕ ಅವನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಇಷ್ಟಂತೂ ನಿಜ, ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು. ತಮ್ಮನ್ನು ಬಲಿ ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವವರನ್ನು ತಾವು ಹೇಗೆ ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ವೇದಕಾಲೀನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಇನ್ನಷ್ಟು ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಿಗಬಲ್ಲವು. ಚಾರ್ವಾಕನಾಗಿದ್ದ ವೇನ ಮಹಾರಾಜನ ಬಲಿ, ಶೂದ್ರ ಶಂಭೂಕನ ಬಲಿ, ಧದೀಚಿಯ ಬಲಿ, ಏಕಲವ್ಯನ ಬಲಿ... ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಬಲಿ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇದೆ. ಲೂಟಿ ಮಾಡುವುದೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಹಾಕುವುದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ನಂತರದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಪೀಡಕನಾದವನನ್ನು ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು, ಜೀವಹರಣ ಮಾಡುವುದೂ ಬಲಿ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ 'ಪುರುಷಮೇಧ' ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಶ್ವಮೇಧ, ಸರ್ಪಮೇಧಗಳಂತೆಯೇ

ನರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವ ಯಜ್ಞದ ಆಚರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ಚಂಡಾಲನನ್ನು ಪುರುಷಮೇಧದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ವಾಜಸನೇಯ ಸಂಹಿತೆ ಹಾಗೂ ತೈತ್ತರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಕೂಡ ಪುರುಷಮೇಧದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

ನರಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಪುರೂರವನ ಬಲಿ ನರಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಕಥಾ ಸರಿತ್ಸಾಗರದ ರಾಕ್ಷಸರ ಹೆಂಡತಿಯರು ನರಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಅಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರು ಇಲ್ಲವೇ ಅದನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.'[೭] ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನರಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯು ಕೂಡ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದೆ ಎಂಬ ಗಂಭೀರ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಈ ಮಾತು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಷ್ಟು ದೃಢಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇವತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳು ಪೂಜಿಸುವ ವೃಂದಾವನವು ಕೂಡ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಲಿಪೀಠವೇ ಆಗಿತ್ತು. 'ಈ ವೃಂದಾವನಗಳು ಕೊಂಬುಗಳುಳ್ಳ ಬಲಿಪೀಠ. (ತುಲಸಿ ಎಂಬ) ಈ ವನದೇವತೆ ಒಬ್ಬ ವಿಧವೆ. ಈ ವನದೇವತೆಗೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ (ಈಗ ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗೆ) ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ನಂತರ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ - ಮಾತೃದೇವತೆಯರ ವನವನ್ನು ಹೊಕ್ಕ ಪುರುಷನನ್ನು ದೇವತೆಗೆ ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಸಿ ನಂತರ ಬಲಿಕೊಡುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ). ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಗಂಡನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.'[೮] ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪುರುಷನನ್ನು - ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಂಡನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಪರಂಪರೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಲಯುತವಾಗಿ ಪುರುಷ ಬಲಿಯನ್ನು ತಡೆಯಲೆಂದೇ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದ ವಿವಾಹಸೂಕ್ತದಲ್ಲಿ (೧೦.೮೫.೪೪) ವಧುವಿಗೆ ಪತಿ ಹಂತಕಿಯಾಗಬೇಡ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿವಾದವಿರುವುದು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಕಥೆಯಿದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಗಳಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಯಪೂರ್ವದ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದ ನರಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಋಗ್ವೇದದ ರೀತಿಯ ಯಾವ ಆಧಾರಗಳೂ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಆಯಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಮೌಖಿಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಅದೊಂದೇ ಗಟ್ಟಿ ಆಧಾರ. ಈ ಬಗೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಸಿಂಧ್ ಮಾದಿಗರು, ದಕ್ಕಲರು ಹಾಗೂ ಮಾದಿಗ ಮಾಸ್ತೀಕರಲ್ಲಿನ ಜಾಂಬು ಪುರಾಣವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದು. ಬಹುಶಃ ಜಾಂಬುಪುರಾಣದಲ್ಲಿನ ಪೆಪ್ಪುಮುನಿ, ಬೆಪ್ಪುಮುನಿಗಳ ಬಲಿಯೇ ಅಥವಾ ಜಾಂಬುಪುರಾಣಕ್ಕೆ ತತ್ಸಮಾನವಾದ ಇನ್ನಿತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ ಇಂತಹ ಬಲಿಗಳೇ ದ್ರಾವಿಡರು ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವರಲ್ಲಿನ ಮೊದಲ ನರಬಲಿಗಳಿರಬೇಕು.

ಉಳಿದಂತೆ ಅವರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೇ ನರಬಲಿಯ ಮೂಲ, ಅದರ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶ - ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು.

ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಎಂದರೆ ತೆರಿಗೆ ಎಂತಲೂ, ಮೇಧ ಎಂದರೆ ಆಹುತಿ ಎಂತಲೂ ಅರ್ಥಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಕ್ರಮೇಣ ಜೀವದ ಆಹುತಿಯೇ ಬಲಿ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಯಜ್ಞಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾದ ನಂತರದಲ್ಲೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಬುದ್ಧನ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಬಲಿ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಪದದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಿರಲೂಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥ ಸಮೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಂದನ್ನು ಕೂಡ ನಾವೀಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಉದ್ದೇಶಗಳು ನಿಸರ್ಗಮೂಲದ ದೈವತಗಳು - ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಶಂಸಿಸುವುದಾಗಿರಬಹುದು; ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವುದಾಗಿರಬಹುದು; ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದ ಕಾರಣಕ್ಕಿರಲೂಬಹುದು; ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಹರಕೆ, ಹಾರೈಕೆಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಉದ್ದೇಶಗಳು ನರಬಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳೆರಡರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥವು. ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಬಲಿಯ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಬಹುತೇಕ ವಿಶ್ವ ಕ್ರಮಾನುಗತಿಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಗಾಗಿ ಮೀಸಲಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ - ಚೇತನವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಸ್ವರೂಪದ ಬಲಿಗಳು ಭೂತ, ಪ್ರೇತ, ಪಿಶಾಚಿಗಳನ್ನು ಕೆಡುಕುಂಟು ಮಾಡದಿರಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಂತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಗುಣ-ಸ್ವಭಾವಗಳೇ ಮತ್ಸರ, ದುರುದ್ದೇಶಪೂರಿತವಾದವೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೇತ - ಪಿಶಾಚಿಗಳದು ಚಂಚಲ ಚಿತ್ತವಾದ್ದು ಅವು ಸದಾ ಮನುಷ್ಯರ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಸಹಿಸದಂತಿರುತ್ತವೆ. ಕ್ರೌರ್ಯವೆನ್ನುವುದೇ ಅವುಗಳ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಕ್ತದಾಹ ಅವುಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಜನ ಆ ರಕ್ತದಾಹವನ್ನು ತೀರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವುಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ತಣಿಸುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಕ್ತಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ಕೆಡುಕುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವು ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳುವ ಮುನ್ನವೇ ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅವು ಮನುಷ್ಯರ ತಂಟೆಗೆ ಬರದೆ ಜನರನ್ನು ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗಿರಲು ಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂಬಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ನರಬಲಿ - ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಕ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ.

ಉಗ್ರ ಅಥವಾ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ತಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ಆಮಿಷಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿ ತಮ್ಮ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಖಾತ್ರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಒಂದಾದರೆ, ಸಾತ್ವಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ದೈವತಗಳನ್ನು ರಕ್ತಬಲಿಯ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು, ತಾವು ಅರ್ಪಿಸಿದ ರಕ್ತಬಲಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು

ಪೂರೈಸಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯದ ವಿಧಾನ ಮತ್ತೊಂದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ: ನಿನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ನಾನು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ, ನಾನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ನೀನೂ ನನಗಗತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಡು ಎಂಬ ಸರಳವಾದ ದೈವಿಕ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ: ನಿನಗೆ ಬಲಿಯ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ; ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ನೀನು ನನಗಗತ್ಯವಾದ ಸಂಪತ್ತು, ಸಮೃದ್ಧಿ, ರೋಗಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೀಡು. ಈ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಭಾವವ್ಯಾಪಾರವು ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲೌಕಿಕವಾಗಿದೆ; ಭೌತ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿವೆ, ಇಹದ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳು ದೈವಿಕತೆಯ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿವೆ. ದೈವ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳು ಬದಲಾದರೂ ಆ ದೈವಕ್ಕೆ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ; ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಬಲಿಯ ವಸ್ತು ಬದಲಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಎಂಬುದು ಅಗೋಚರ ದೈವದೊಂದಿಗೆ ಇಹದ ಮನುಷ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಭೌತಿಕ ಲಾಭಗಳ ಒಂದು ಒಡಂಬಡಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ವಿಶ್ವದ ಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಅಗೋಚರ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಲು ನೀಡುವ ಬಲಿ ಸಹವಾಗಿಯೇ ಆ-ಹಾರವೆಂಬ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆದಿಮ ಯುಗದ ಮನುಷ್ಯರು ತಾವು ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರದಿಂದ ಶಕ್ತಿ-ಬಲಗಳನ್ನು ಪಡೆವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ದೈವವೂ ಅಹರ್ನಿಶೀ ದುಡಿಯಲು ಶಕ್ತಿ-ಬಲಗಳ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ತಾವು ಆ-ಹಾರ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ತರ್ಕಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಆ ನೀಡುವ ಆ-ಹಾರ ರಕ್ತಬಲಿಯೇ ಯಾಕಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇಂದಿನವರ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಹೊರತು, ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಹಾರವೆಂದರೇನೇ ಬೇಟೆಯಾಡಿದ ಪ್ರಾಣಿಯ ನೆತ್ತರು - ಮಾಂಸ ಆಗಿತ್ತು. ರಕ್ತ-ಮಾಂಸವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವುದೆಂಬುದು ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಸಹಜ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಹಾರವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವುದೆಂಬುದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಜಿಗಿದು ನೋಡಿದರೆ ನರಮಾಂಸವನ್ನೇ (ಬೇರೆ ಪಂಗಡಗಳು ಅಥವಾ ಶತ್ರುಗಳ ಶರೀರದ್ದು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿದ್ದೀತೆ?) ಭಕ್ಷಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯ ದೈವಕ್ಕೂ ರಕ್ತಬಲಿಯಂಗವಾಗಿ ನರಮಾಂಸವನ್ನೇ ಉಣಬಡಿಸುವ, ಅರ್ಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚೆಗಿನವರೆಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತದ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಶಕಗಳವರೆಗೂ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಅತ್ಯಪರೂಪವಾಗಿ ಈಗಲೂ ನರಬಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ಆರ್ಯಜನರು ನರಬಲಿಯನ್ನು ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಗಿಸಿ (ಪುರೂರವನ ಪ್ರಕರಣ), ಬಹುಶಃ ತಲೆ ಕಡಿದು (ಶುನಶ್ಯೇಪನನ್ನು ಯೂಪಸ್ತಂಭಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಬಲಿಗಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಪ್ರಕರಣ) ನರಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೂ ಶಿವನಿಂದೆಯನ್ನು ಕೇಳಲಾಗದೆ ಬೆಂಕಿಯ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ (ಯಜ್ಞಕುಂಡ) ಹಾರಿದ ಸತಿ ಅಥವಾ ದಾಕ್ಷಾಯಿಣಿ

ಪ್ರಸಂಗ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿನ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭೀಕರವೂ, ಭಯಾನಕವಾದುದೂ ಆಗಿದೆ.

ಕೊಲ್ಲುವುದು ಅಥವಾ ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಜೀವವಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬಲಿ ನೀಡುವವನು ಆ ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕ ಅಥವಾ ಹಿರಿಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯಾದರೆ ಒಬ್ಬ ಹಿರಿಯ, ಪ್ರಧಾನ ಮಹಿಳೆಯೇ ಬಲಿ ನೀಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜೀವದ ಬಲಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ವರೂಪದ್ದು.

೧೫೦ ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹಿಂದೆ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ನಾಗಪುರ ಮತ್ತು ಹೈದರಾಬಾದ್ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ನಡುವಿನ ದಟ್ಟ ಕಾಡುಗಳ ಹಾಗೂ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ನರಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಆಗಿನ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅತ್ತಕಡೆ ಒರಿಸ್ಸಾದ ಕಟಕ್‌ನಿಂದ ನಾಗಪುರದವರೆಗಿನ ಖೊಂಡ್, ಜಯಪುರ್ ಹಾಗೂ ಮಹನುದ್ದೀ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ.

ಗೂಮ್‌ಸುರ್ ಎಂಬ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಲೈಯರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ನೆರೆಹೊರೆಯ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳ ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಬರ್ಬರವಾದ ನರಬಲಿಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಬ್ಬರನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ಬಲಿನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತಾದರೂ ಬಹುತೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡೇ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಗಿರಿಜನರಲ್ಲೂ ಪುರುಷಮೇಧವೇ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತಿದೆ. ಈ ನರಬಲಿ ವಾರ್ಷಿಕ ಆಚರಣೆಯಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. 'ಗೂಮ್‌ಸುರ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಮಲೈಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವರ್ಷ "ಥಾಥಾ ಪೆನ್ನೂ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಭೂಮಾತೆಗೆ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ಈ ಥಾಡಾ ಪೆನ್ನೂ ಎಂಬ ಭೂಮಾತೆಯನ್ನು ನವಿಲಿನ ಗೊಂಬೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಭೂಮಾತೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಲೈಯರು ಸಮೃದ್ಧ ಬೆಳೆ ಹಾಗೂ ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ಋತುಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.'[೯] ಜನವರಿ ತಿಂಗಳ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಿಂತ ಮುಂಚಿನ ಭಾನುವಾರ ಅಥವಾ ನಂತರದ ಭಾನುವಾರದಂದು ಈ ನರಬಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ಮಿಲ್ಲರ್ ಎಂಬುವವರು ೧೮೩೭ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೩ರಂದು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವ ವರದಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನವರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ನರಬಲಿ ಸರದಿಯಂತೆ ಪ್ರತಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ರೋಗ ಹಾಗೂ ನಿಸರ್ಗದ ಭೀತಿಗಳಿಗೂ ನರಬಲಿಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಹಾಗೂ ನೆರೆಹೊರೆಯ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳ ಅಸಂಖ್ಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವವರ ವಯಸ್ಸು, ಲಿಂಗ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರೇ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೇನೊ? ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಖರೀದಿಸಿ, ಒಂದಷ್ಟು ವರ್ಷ ಸಾಕಿ ನಂತರ ಬಲಿಗೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಹೀಗೆ ಖರೀದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವರೆಂಬ ವಿಷಯ ಮನದಟ್ಟಾಗಿ, ಕಾಲಿಗೆ ಸರಪಳಿ ಬಿಗಿದಿದ್ದರೂ ಹೇಗೋ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಸ್ಟೀವನ್‌ಸನ್ ಎಂಬ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬರ ಕ್ಯಾಂಪಿಗೆ ಬಂದು ರಕ್ಷಣೆ ಪಡೆದಿದ್ದಳು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಡತನದಿಂದಾಗಿ ತಾಯಿ ತಂದೆಯರೇ ಅಥವಾ ಹತ್ತಿರದ ಬಂಧುಗಳೇ ಬಲಿಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾರುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿ ಅಂದು ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ದುರುಳರು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಘಾತುಕ ಜನರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ಬಲಿಗೆಂದು ಮಾರುತ್ತಿದ್ದರು. ಮಾರುವುದೆಂದರೆ ಹಸುದನಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಲೋಹದ ಪಾತ್ರೆಗಳು ಅಥವಾ ದವಸ ಧಾನ್ಯಗಳಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿಯಷ್ಟೇ. ದುಷ್ಟರು, ಖೈದಿಗಳು, ಯುದ್ಧ ಖೈದಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಗೊಡುವ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಿದ್ದ ಗಿರಿಜನರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಒಂದು ತಿಂಗಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಹಬ್ಬ, ಹಾಡು, ಕುಣಿತ, ಕುಡಿತ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಝಾನಿ ಎಂಬ ಪೂಜಾರಿಯಿಂದ ಬಲಿ ಆಚರಣೆ ಜರುಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬಲಿಯಾಗುವವನ ಸುತ್ತ ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಹಾಡಿ, ಕುಣಿಯುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಉಂಟು. ಬಲಿಯಾಗುವವನು ಇತರ ಯಾರೊಂದಿಗೂ ಉಣ್ಣುವಂತಿಲ್ಲ. ಪರಿಶುದ್ಧನಾಗಿರಬೇಕು. ಬಲಿಯಾಗುವವನನ್ನು "ಮೆರಿಥ್" ಎಂಬ ಹೂಗಳಿಂದಲೂ, ಹಾರಗಳಿಂದಲೂ ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

'ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಮುನ್ನಾದಿನ ಬಲಿಪಶುವನ್ನು ಕರೆತಂದು ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬ ಹೆಂಡ ಕುಡಿಸಿ ಒಂದೆಡೆ ಕೂರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೆರೆದ ಸಮುದಾಯ ಅದರದೇ ಆದ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕುಣಿಯುತ್ತ ಭೂಮಾತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು (ಬಹುಶಃ ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕವೇ) "ಓ ದೈವವೇ ನಿನಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದೇವೆ. ನಮಗೆ ಸಮೃದ್ಧ ಮಳೆ, ಬೆಳೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ನೀಡು" ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ನಂತರ ಬಲಿಯಾಗುವವನತ್ತ ತಿರುಗಿ "ನಿನ್ನನ್ನ ಖರೀದಿಸಿ ತಂದಿದ್ದೇವೆ. ನಿನ್ನನ್ನ ಅಪಹರಿಸಿಯೋ ಇಲ್ಲವೇ ಬಲವಂತದಿಂದಲೋ ಎಳೆದುತಂದಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಾವು ನಿನ್ನನ್ನು ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮದೇನೂ ಅಪರಾಧವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಪಾಪವೆಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯ ದಿನ ಎಲ್ಲರೂ ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೊರಟು ವಾಪಸ್ಸಾಗುವಾಗ "ಝುಕಾರಿ ಪೆನ್ನೊ" ಎಂಬ ದೇವತೆಯ ಬಳಿ (ಮೂರು ಕಲ್ಲುಗಳು) ಕುಳಿ ತೋಡಿ ಪ್ರಾಣಿಯೊಂದರ ಬಲಿ ನೀಡಿ ಅದರ ನೆತ್ತರನ್ನು ಹಳ್ಳದಲ್ಲಿ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಬಲಿಯಾಗುವವನ ಮುಖವನ್ನು ಆ ಹಳ್ಳದ ನೆತ್ತರಿನೊಳಕ್ಕೆ ಅದ್ದಿ ಮುಳುಗಿಸಿ, ಉಸಿರುಗಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಹಾಗೇ ಇರಿಸಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಲಿಯಾದ ನಂತರ ರಕ್ತ ಹಾಗೂ ಮಾಂಸದ ಚರಗವನ್ನು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಕೋಣನ ಮರಿಯೊಂದನ್ನು ತಂದು ಅದರ ಮುಂಗಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕತ್ತರಿಸಿ ಮರುದಿನದವರೆಗೂ ಹಾಗೇ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸುತ್ತೂ ಪುರುಷ ವೇಷ ಧರಿಸಿದ ಗಿರಿಜನ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಡುತ್ತಾ ನರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮರುದಿನ ಕರುವನ್ನು ಕೊಂದು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ನಂತರ ಝಾನಿ ಎಂಬ ಪೂಜಾರಿಗೆ ಭತ್ತ, ಅಕ್ಕಿ ಹಾಗೂ ಕರುವೊಂದನ್ನು ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.'[೧೦]

'ಜಯಪೂರ್, ಕಾಲಹಂಡಿ ಹಾಗೂ ಬಸ್ತಾರ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಖರೀದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ಟೀವನ್‌ಸನ್ ಹಾಗೂ ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ಮಿಲ್ಲರ್ ಎಂಬ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಇಂತಹ ಬಲಿಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ೨೯ ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದ್ದರು. ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ಮಕ್ಕಳು ೩ ರಿಂದ ೧೦ ವರ್ಷದೊಳಗಿನವರು. ಆದರೆ ಆ ಮಕ್ಕಳ ತಂದೆ-ತಾಯಿ, ಪೋಷಕರನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲಾಗಲಿಲ್ಲವಾಗಿ ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ಮಿಲ್ಲರ್‌ರವರೇ ಅಷ್ಟೂ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.'[೧೧]

ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಎಳೆದೊಯ್ದು ಖರೀದಿಸುವಾಗ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಸ್ತುಗಳ ವಿನಿಮಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಬ್ಬ ಬಲಿಪಶುವಿಗೆ ನಲ್ವತ್ತು ರೀತಿಯ ವಸ್ತು-ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ವಿನಿಮಯವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಎತ್ತು, ಕೋಣ, ಹಸು, ಮೇಕೆ, ವಸ್ತ್ರ, ರೇಷ್ಮೆವಸ್ತ್ರ, ಕಂಚಿನ ಪಾತ್ರೆ, ದೊಡ್ಡ ತಟ್ಟೆ, ಬಾಳೇ ಹಣ್ಣಿನ ಗೊನೆ.... ಹೀಗೆ ಆ ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ವಿನಿಮಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು.

ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂಡ ಕೂಡಲೇ ದೇವತೆಯ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಂಪುಬಣ್ಣ ಅಥವಾ ಕುಂಕುಮ ಮಿಶ್ರಿತ ಅನ್ನದ ಉಂಡೆಯನ್ನಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅಮುದ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಮುದ ಎನ್ನುವುದೇ ಎಡೆ-ಬಲಿ. ಅದನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲಿಡುವುದೆಂದರೆ, ಯಾರ ತಲೆಯ ಮೇಲಿಡಲಾಗುವುದೋ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬಲಿಗಾಗಿ ಅರ್ಪಿತವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ದೇವತೆಗೆ ನೀಡಿದಂತೆಯೇ ಅರ್ಥ. ಈಗಲೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಮುದ ಇಡುವುದು ರಕ್ತಬಲಿಯ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನರಬಲಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಅಮುದ ಇಡುವ ಆಚರಣೆ ತುಂಬಾ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ವಿಜಿಗಾಪಟಂ ಎಂಬ ಜಿಲ್ಲೆಯ (ಬಹುಶಃ ಒರಿಸ್ಸಾ ರಾಜ್ಯವಿರಬಹುದು.) ಜಿಲ್ಲಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಅರ್ಬಟ್‌ನಾಟ್ ಎಂಬ ಅಧಿಕಾರಿ ೧೮೩೭ರ ನವೆಂಬರ್ ೨೪ ರಂದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ನರಬಲಿಯ ಕುರಿತ ವರದಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬೀಭತ್ಸಕರವಾದುದು. 'ಖರೀದಿಸಿದ ಬಲಿಪಶುವನ್ನು ದೇವತೆಯ ಮುಂದೆ ಅಮುದ ಇಟ್ಟು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ನಂತರ ಆತನನ್ನು ಊರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಗಿರಿಜನ ಹಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಊರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಅಡ್ಡಾಡಬಹುದು. ಭೇಟಿಯಾದ ಯಾವ ಹೆಣ್ಣನ್ನಾದರೂ ಭೋಗಿಸಬಹುದು. ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ತಿಂದು ಕುಡಿಯಬಹುದು. ಬಲಿಯ ದಿನ ಆತನಿಗೆ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಾ ಕುಡಿಸಿ ಮತ್ತೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ದೇವತೆಯ ವಿಗ್ರಹದೆದುರು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲು ಪೂಜಾರಿಯಾದವ ಆತನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ತೂತು ಕೊರೆದು ರಕ್ತ ಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೂಡಲೇ ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಗಿರಿಜನ ಹಾಡಿಗಳವರೆಲ್ಲರೂ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿ ಆತನ ಶರೀರದಿಂದ ಮಾಂಸದ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಬಲಿಯಾದವನ ರಕ್ತದಿಂದ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧೨] ಈ ರೀತಿಯ ನರಬಲಿ ೧೨ ವರ್ಷಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ಮಾತ್ರ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲಿಯಾಗಿ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಲ್ಲಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಬಟ್‌ನಾಟ್ ಅವರ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಬಸ್ತಾರ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಲೇ ೨೦ ಜನರನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ, ಒರಿಸ್ಸಾ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ದಂಡಕಾರಣ್ಯದ ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿನ ಈ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಡೆಯಲು, ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಆಗಿನ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ತೀವ್ರ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿತು. ಸೈನ್ಯದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಯೋಚಿಸಿತ್ತಾದರೂ ನಂತರ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಸೌಮ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಗಿರಿಜನರನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಬದುಕಿನ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಗೆ ಕರೆತರಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ಬಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಗಿರಿಜನರ ಮೇಲೆ ನೈತಿಕ ಒತ್ತಡ ಹೇರುವಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಈ ಕುರಿತ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಮುಖ ಶಿಫಾರಸುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

'(೧) ಗಿರಿಜನರ ಹಾಡಿಗಳಿಗೆ ರಸ್ತೆ ಸಂಪರ್ಕ ಏರ್ಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. (೨) ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಸರ್ಕಾರಿ ಕಛೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜವಾನ ಹುದ್ದೆಗಳಿಗೆ ನೇಮಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. (೩) ಸ್ಥಳೀಯ ಜಮೀನುದಾರರ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು. (೪) ಗಿರಿಜನರೊಂದಿಗೆ ಸ್ನೇಹದ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿ ಅವರಿಗೆ ನರಬಲಿ ಅನಾಗರಿಕವಾದುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ನೀಡಿ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸುವುದು. (೫) ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಬದುಕಿನ ಇನ್ನಿತರ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು.'[೧೩] ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದವು, ಅವರು ಎಂದಿನಿಂದ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟರು ಅಥವಾ ಆನಂತರವೂ ಅವರು ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ನರಬಲಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರೇ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ನರಬಲಿಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಂತೂ ನಡೆಯಿತು.

ಗಿರಿಜನ ಕೃಷಿಕರಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ಇದ್ದ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಇನ್ನುಳಿದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ನಡೆದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಮಾಹಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇರಾದೆಯಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ನಿಧಿಯಾಸೆಗಾಗಿಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆಗೀಗ ನರಬಲಿಗಳು ನಡೆದಿರಬಹುದೆಂದಷ್ಟೇ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಗಲೂ ಇಂತಹ ನರಬಲಿಗಳು ಅಪರೂಪಕ್ಕಾದರೂ ಆಗೀಗ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಎಂಬಂತೆ ನಡೆಯುವುದರ ಸುದ್ದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಾದ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ, ಲೆಂಕವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಗರುಡ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಬಹುತೇಕ ಪುರುಷರೂ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆಂಬಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಬಲಿಗೊಳ್ಳುವುದು ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಾವು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವೆರಡೂ ಬಲಿದಾನ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಅವರಲ್ಲಿ ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ನರಬಲಿಯೇ ಇರಲಿ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯೇ ಇರಲಿ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಹಾಗೂ ಕಟ್ಟುಪಾಡು, ನಿಯಮಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆಯೆಂಬುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ವರ್ಣಮಯ ಜೀವಗಳನ್ನು ಆಕಾಶದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ಕ್ರೂರ ಜೀವಗಳನ್ನು ಪಾತಾಳದ ಅಥವಾ ಅಧೋಲೋಕದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ. ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಇರಬಲ್ಲವು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಾಂಥಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿರುವವರು ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪ್ಪು ಹುಂಜ ಅಥವ ಕಪ್ಪು ಟಗರನ್ನು ಬಲಿಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಆರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣ ಎಂಬುದು ಕೆಡುಕಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೇ ಆರ್ಯೇತರರಲ್ಲೂ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಗಂಗಮ್ಮ, ಮಾರಮ್ಮ, ಚೌಡಮ್ಮ ಮತ್ತಿತ್ಯಾದಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ವರ್ಣಮಯ ಜೀವಗಳನ್ನೇ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕು. ಪ್ರೇತಗಳು, ಪಿಶಾಚಿಗಳು, ಭೂತಗಳು ಅಥವಾ ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ಕ್ರೂರ ಜೀವಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಬಲಿ ಪಡೆಯುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆಕಾಶ ದೇವತೆಗಳು, ಪಾತಾಳ ದೇವತೆಗಳು, ಗಾಳಿ ದೇವತೆಗಳು, ಜಲದೇವತೆಗಳು, ವೃಕ್ಷ ದೇವತೆಗಳು, ಗಿರಿದೇವತೆಗಳು, ನಾಗದೇವತೆಗಳು, ಅಗ್ನಿ ದೇವತೆಗಳು, ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳ ನಂತರದ ಸ್ಥಾನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಆತ್ಮಗಳು, ಪಿತೃಗಳು ಎಂಬ ದೇವತೆಗಳದ್ದು. ಅಧಮ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೆವ್ವ, ಭೂತ, ಪ್ರೇತ, ಪಿಶಾಚಿ, ವೇತಾಳ, ರಾಕ್ಷಸರು, ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳು, ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳು... ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೂ ದೇವತೆಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಣಿಗಳ, ವಸ್ತುಗಳ ಹಾಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ರಕ್ತಬಲಿ ಹಾಗೂ ರಕ್ತರಹಿತ ಬಲಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಆರಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ, ಉಪಾಸಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ, ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಲಿಪಶುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ವಿವಿಧ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ನರಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧರನ್ನು, ರೋಗಿಷ್ಠರನ್ನು, ವಿಧವೆಯರನ್ನು, ಅಂಗವಿಕಲರನ್ನು, ಕುರೂಪಿಗಳನ್ನು, ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆಯಿರುವವರನ್ನು, ಬಂಜೆಯರನ್ನು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬಲಿಪಶುಗಳನ್ನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸ್ಫುರದ್ರೂಪಿಯಾದ ತರುಣರನ್ನು, ತರುಣಿಯರನ್ನು, ಆರೋಗ್ಯವಂತ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಲಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಸುರಿಯರನ್ನು ಬಲಿಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬಸುರಿಯರೆಂದರೆ ಎರಡು ಜೀವಗಳ ಬಲಿಯಾದುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ. ಬಸುರಿಯ ಬಲಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಎಂಟು ಕಾಲಿನ ಜೀವದ ಬಲಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಪರೂಪದ ಬಲಿ. ಬಸುರಿಯರನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಿ, ಗರ್ಭದ ಪಿಂಡವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿದರೆ ಎಂತಹ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಒಲಿಯುತ್ತವೆ; ಹೂತ ರಥವೂ ಕದಲುತ್ತದೆ; ಆಳದ ನಿಧಿಯೂ ಮೇಲೆದ್ದು ಬರುತ್ತದೆ; ಬರುಡಾದ ಕೆರೆಬಾವಿಗಳೂ ತುಂಬುತ್ತವೆ; ನದಿಯೂ ಮುನಿಯದೆ ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅತಿಮಾನುಷ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬಲಿಗಳ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವದಂತಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಬಸುರಿ ಎಂದರೇನೇ ಫಲಭರಿತ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಒಸ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರೂರಿರಬೇಕು. ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರ ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭದ ಉದ್ದೇಶಗಳು

ಕೂಡ ಫಲದಾಯಕ, ಫಲವಂತಿಕೆ, ಸಮೃದ್ಧಿ, ಸಂಪತ್ತು, ಆರೋಗ್ಯ, ಆಯು ಮುಂತಾದ ಸುಖದಾಯಕ ಆಶಯಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಈಡೇರಿಕೆಗೆ ಬಸುರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಫಲವತ್ತುಭರಿತವಾದ ಬೇರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಲಿಪಶು ಖಂಡಿತ ಸಿಗಲಾರದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಹೀಗೇ ಗಬ್ಬದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ಅಂತಹ ದೊಡ್ಡ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿನೀಡುವುದು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾರಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳೂ, ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗಾದ್ದರಿಂದ, ಸಹಜ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ಕೋಣ, ಟಗರು, ಕುದುರೆ, ಹುಂಜ, ಹೋತ, ಕೋಣಮರಿಗಳನ್ನೇ ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ, ವನದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪುರುಷರ ಬಲಿ ಅಂತಿದ್ದದ್ದನ್ನು, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಬದಲಿಗೆ ಗಂಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಪಶುಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ತಾವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಲಿಯ ತೂಗುಗತ್ತಿಯ ಅಪಾಯದಿಂದ ಪಾರಾದದ್ದು ಕೂಡ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಬೇಟೆಗಾರ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವಿಶೇಷವೇನಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ತಾವು ಬೇಟೆಯಾಡುವಾಗಲೇ ಬಲಿಗೊಂಡ ಪ್ರಾಣಿಯ ನೆತ್ತರನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಗವನ್ನೋ ಕೂಡುದಾರಿಗಳ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷಿಕ ಅರಣ್ಯಕರಲ್ಲಿನ ನರಬಲಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯದ ಕೃಷಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲೇ ಅತಿಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆಂಬುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ರಕ್ತಬಲಿಯ ಬೀಭತ್ಸಕ ರೂಪಗಳು ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುವುದು ಕೃಷಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದೆರಡು ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದು ಕೃಷಿಕರಲ್ಲಿ ಮಾಮೂಲು. ಬಿತ್ತನೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಅಥವಾ ಸುಗ್ಗಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ಕೂಡ ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಆವರ್ತನವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಭೂಮಿಗೆ ನೆತ್ತರು ಬಿದ್ದರೇನೇ ಫಲವಂತಿಕೆ ಬರುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಫಲವಂತಿಕೆಯಿಂದಲೆ ಸಮೃದ್ಧ ಫಲ, ಫಸಲು ಸಿಗುವುದು ಎಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೃಷಿಕರು ನೆಲೆಸುವ ಊರಿಗೆ ರೋಗದ ಮಾರಿಗಳು ಕಾಲಿಡದಿರಲಿ, ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳು ಮುನಿಯದಿರಲಿ ಎಂದು ರಕ್ತಬಲಿ ನೀಡುವುದು ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ವ್ಯಾಪಾರವೆಂಬಂತಾಗಿಹೋಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನೆತ್ತರು ಕಲಸಿದ ಅನ್ನದ ಚರಗ ಊರ ಸುತ್ತಲೂ ಚೆಲ್ಲಬೇಕು. ಕೃಷಿಕರ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿ ಜನಾಂಗಗಳು ರಕ್ತಬಲಿ ಪ್ರಿಯರು. ಆದರೆ ಈ ಮೂರೂ ವರ್ಗಗಳವರು ಕೊಡುವ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವರ್ಗೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಕೃಷಿಕರಲ್ಲಿ ಕುರಿ, ಮೇಕೆ, ಕೋಳಿ, ದನ, ಕೋಣ, ಹಂದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳೇ ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗುವುದು ತೀರಾ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ, ಒಂಟೆ, ಜಿಂಕೆಗಳು, ಮೀನು, ಪಕ್ಷಿಗಳು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಾರಿವಾಳ, ಕಾಡುಕೋಳಿಗಳು), ಮೊಲಗಳು ಹಾಗೂ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಕ್ರೂರಮೃಗಗಳು ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗುವುದುಂಟು. ಬೇಟೆಗಾರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜಿಂಕೆ, ಮೊಲ, ನವಿಲು, ಕಾಡು ಅಳಿಲು, ಕಾಡುಹಂದಿ, ಕಾಡುಕುರಿ ಹೀಗೆ ಅವರವರಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಬೇಟೆಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಬಲಿಯಾಗಿ ಸಮರ್ಪಣೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ ಅವರ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಹಜ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಂದಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೆಲವು

ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಶುದ್ಧ ಪ್ರಾಣಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಬಲಿಯ ವಿಧಾನಗಳೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬಲಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಂಚೆಯೇ ಬಲಿಪಶುವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದಾಗಿ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು, ಹರಕೆ ಕೈಗೂಡಿದೊಡನೆಯೇ ಅಥವಾ ದೈವ ಬಲಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಕ್ಕೊಡನೆಯೇ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೂ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನೂ, ಅದರ ಇನ್ನಿತರ ಆಯಾಮಗಳನ್ನೂ ನಮಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವಂತಿದೆ. ದೇವದಾಸಿಯಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನಿಚ್ಛೆಯ ಮೇರೆಗೆ ದೇವದಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆಂಬುದು ಅಷ್ಟು ನಂಬಲಿಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲದ ವಿಚಾರ. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲೆಂದೋ ಕಾಯಿಲೆ ಹಿಡಿದೋ ಅಥವ ಎಂತಹುದಾದರೂ ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದಾಗಲೋ ತಮ್ಮ ಮಗಳ ಜೀವ ಉಳಿದರೆ ದೇವದಾಸಿಯನ್ನಾಗಿಸುವುದಾಗಿ ಹೆತ್ತವರು ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಯಿಲೆ ವಾಸಿಯಾಗಿ ಉಳಿದ ಮಗಳು ಋತುಮತಿಯಾದ ಮೇಲೋ ಅಥವ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಋತುಮತಿಯಾಗುವ ಮುನ್ನವೇ ದೇವದಾಸಿಯನ್ನಾಗಿಸಿ ಅವಳ ಪಾಲಿನ ನೆಮ್ಮದಿಯ, ಗೌರವದ ಬದುಕನ್ನು ಬಲಿಗೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳ ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದನ್ನು 'ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕಾಚಾರಣೆಯೆಂದೋ, ಅಥವಾ ದೈವದೊಂದಿಗೆ ನೆರೆಯುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೋ ಹೇಳಿ, ನರಬಲಿಗೆ ಅದು ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲವೆಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.'[೧೪] ಆದರೆ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಋತುಮತಿಯಾಗದ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮುಂಭಾಗದ ಬಲಿಪೀಠದಂತಹ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮರದ ಕೊರಡಿನೊಂದಿಗೆ ನೆರೆಸಿ, ರಕ್ತ ಹರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಲೈಂಗಿಕ ರಕ್ತಬಲಿಯ ಆಚರಣೆ ನಡೆಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಆ ಹುಡುಗಿ ದೇವದಾಸಿಯಾದಂತೆ ಲೆಕ್ಕ. ಈ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಬರ್ಬರತೆ ಹಾಗೂ ಮೈ ನೆರೆಯದ ಹುಡುಗಿಯ ಮರ್ಮಾಂಗದಿಂದ ರಕ್ತ ಬಸಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೂ, ಅನಾಗರಿಕವೂ ಆದ ಪದ್ಧತಿಗಳು ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅನಿವಾರ್ಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಬಲಿ ಪಡೆಯುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಂತೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಬಲಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪಗಳೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಅತ್ಯಂತ ಉಗ್ರ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ರಕ್ತವೇ ಆಗಬೇಕು. ಅಂತಹ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನೆತ್ತರು ಹರಿಸುವುದು, ನೆತ್ತರನ್ನೇ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಬಳಿಯುವುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಎರಚುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ನದೊಂದಿಗೆ ರಕ್ತ ಬೆರೆಸಿ (ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಸಿ ಮಾಂಸವನ್ನು ಬೆರೆಸುವುದುಂಟು) ಚರಗ ಚೆಲ್ಲುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಬಲಿಯ ವಿಧಾನಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಇಷ್ಟ. ದೇವತೆ ಅಥವಾ ದೈವ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಧೂಪ, ಹೊಗೆಯಂತಹ ಆಕಾಶದತ್ತಲೇ ಚಲಿಸುವ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಾನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ. ಅದರಲ್ಲೂ ರಕ್ತಬಲಿಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಶರೀರದ ಒಂದು ಭಾಗ ಅಥವಾ ಅವಯವವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಅದರ ಹಸಿಮಾಂಸ ಸುಟ್ಟ ವಾಸನೆಯ ಬಲಿ ಅರ್ಪಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ

ವಿಧಾನಗಳೂ ಇವೆ. ಸೌಮ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಗಂಧಭರಿತ ಧೂಪದ ಪರಿಮಳವೇ ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಧೂಪದೊಂದಿಗೆ ಬಲಿಗಳನ್ನೂ ನೀಡುವುದನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲಾಗದು. ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಆಚರಿಸುವವರುಂಟು. ಬೆಟ್ಟ, ಗುಡ್ಡ ಅಥವಾ ಎತ್ತರದ ಸ್ಥಳದ ದೈವಗಳಾದರೆ ಮರದ ಮೇಲೆ ಬಲಿಯನ್ನು ನೇತು ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಳಿಯ ದೈವಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಬೀಸುವ ಗಾಳಿಗೆ ಮೈ ಒಡ್ಡಿರುವಂತೆ ಬಲಿಯ ದೇಹವನ್ನು ಮರದ ಎತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೇತು ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾತಾಳದ ದೈವಗಳಿಗೆ ನೆಲದ ಹೊಂಡ ತೆಗೆದು ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ನೆತ್ತರನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಬಲಿಯನ್ನೇ ಆ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹಾಕಲಾಗುವುದು. ಜಲದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವಾಗ ಬಲಿಯ ಇಡೀ ದೇಹವನ್ನೆ ನದಿಗೆ, ಕೆರೆಗೆ ಎಸೆದು ಬಿಡಲಾಗುವುದು. ಅಥವಾ ನದಿ, ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಬಲಿಯ ರಕ್ತವನ್ನು ಬಾವಿ, ಹಳ್ಳಕೊಳ್ಳ ಹಾಗೂ ನೀರಿನ ಚಿಲುಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಲಿಯ ನೆತ್ತರನ್ನು ನದಿ, ಕೆರೆಗಳಲ್ಲೂ ಹರಿಯಬಿಡುವುದುಂಟು. ಅಗ್ನಿದೇವತೆಗಲಿಗೆ ಅಗ್ನಿಕುಂಡಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿಯೇ ಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುವುದು.

ದೇವತೆಗಳೇ ಬಲಿ ನೀಡುವಂತಹ ನಿದರ್ಶನಗಳು ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ರಾಕ್ಷಸರು ಬಲಿ ನೀಡುವಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಭೂತಪ್ರೇತಗಳೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಧಿದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತವೆಂಬ ಕಥೆಗಳೂ ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಬಲಿಪಶುಗಳೇ ನಂತರದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ತಾವೂ ಬಲಿಪಡೆಯುತ್ತ ಪೂಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲಿರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಮಾಸತಿಗಳಿಗೆ ಈಗಲೂ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಅರ್ಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಅಥವಾ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಸಹ ಹಿಂದೆ ತಾವೂ ಬಲಿಯಾದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆ ಬಲಿಯಾದ ದೇವತೆಗಳಿಗೇ ಬಲಿಯ ಅರ್ಪಣೆಗಳು ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕಾದ ಸ್ಥಳ ಹಾಗೂ ಸಮಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ದೈವದ, ಒಂದೊಂದು ಬಲಿಯ ಒಂದೊಂದು ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ಥಳ ಹಾಗೂ ಸಮಯಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿದೆ. ಅನೇಕ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವಿಗ್ರಹ ಅಥವಾ ಕಲ್ಲುಗಳ ಎದುರಿಗೇ ಬಲಿಪೀಠ - ಬಲಿಗಂಬಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ವಿಕರ ಆತ್ಮಗಳು, ಪಿತೃಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಮಶಾನ ದೈವಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಿಗಳ ಬಳಿ ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ಮಶಾನದಲ್ಲೇ ಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು. ಕ್ಷುದ್ರ ದೈವಗಳು, ದುಷ್ಟ ದೈವಗಳು, ಪಾತಾಳ ದೈವಗಳು ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಅಧಮ ದೈವಗಳಿಗೆ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ರಾತ್ರಿ ಹಾಗೂ ಸ್ಮಶಾನ ಸ್ಥಳಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಆಯ್ಕೆಗಳು. ಗಿರಿದೈವಗಳಿಗೆ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕೋಡುಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ. ವೃಕ್ಷದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮರದಡಿ ಇಲ್ಲವೇ ಪೊದೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಜಲದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹೊ

ದಡ, ಬಾವಿಕಟ್ಟೆ, ಕೆರೆಏರಿಯಂತಹ ನೀರಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ, ಹಗಲಲ್ಲೇ ಬಲಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳ ಹಾಗೂ ಸಮಯಗಳ ನಿಯಮಗಳಿವೆಯಾದರೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಬಲಿ ಆಚರಣೆ ನಡೆವುದುಂಟು. ಹಗಲು ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಜೊತೆಗೇ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ನಂಬುಗೆಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕೃಷಿಕರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತನೆಗೆ ಮುಂಚೆ, ಸುಗ್ಗಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಋತುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಕ್ರಮಣ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಮಳೆಗಾಲದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡಿದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಫಲಪ್ರದವೆಂಬುದು ಆ ವರ್ಗದ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆ.

ಅಲೆಮಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಂತ ಕಾಲ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಕಾಲ. ಹೊಸ ಜೀವಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಹೊಸ ಹಾಲು ಸಿಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹ ಬಲಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ. ಬೇಟೆಗಾರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಬಿಗಿ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳೇನೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೇಟೆಯಾಡುವುದೇ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ. ಹೊಟ್ಟೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅನುಗಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹಗಲಂತಿಲ್ಲ; ಇರುಳಂತಿಲ್ಲ. ಬೇಟೆಗಾರರಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಸಮಯ, ಕಾಲ ಎಂಬುದೆಲ್ಲಾ ಬಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಗಳಿಗೆಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಆಧಾರಪಟ್ಟಂತಹದು.

ಖಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ವರ್ಷದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಆರ್ಯರ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆಯ ಪದ್ಧತಿಯಾದರೆ, ಮಳೆಗಾಲ, ಬಿತ್ತನೆಕಾಲ, ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲ ಎಂಬ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ವರ್ಷಾರಂಭದ ಗಣನೆ ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳವರ ವಿಧಾನ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉಗಾದಿ ವೈದಿಕರ ಪಾಲಿಗೆ ಹೊಸ ವರ್ಷದ ಆರಂಭದ ದಿನವಾದರೆ, ದ್ರಾವಿಡರ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಹೊಸ ವರ್ಷದ ಆರಂಭದ ದಿನವಾಗಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಆಚರಣೆಯೇ ಸುಗ್ಗಿಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟು - ಸಾವು, ಮುಂಜಿ, ದ್ಯಾವರ, ವರ್ಷದ ತಿಥಿಗಳಂದೂ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಬರಗಾಲದ ವಿರುದ್ಧ, ರೋಗದ ಪಿಡುಗಿನ ವಿರುದ್ಧ, ಶತ್ರುವಿನ ಮೇಲಿನ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಸಂದರ್ಭ, ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ಕಾಯಿಲೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ, ಹೊಸ ಕಟ್ಟಡ ಪ್ರವೇಶ, ಅಣೆಕಟ್ಟು ನಿರ್ಮಾಣ, ನೀರ ಸೆಲೆ ಉಕ್ಕಿ ಜಲಕಣ್ಣು ಕಾಣಿಸಿದಾಗ, ಅಧಿಕಾರ ಗ್ರಹಣ, ವಿಶೇಷ ಹಬ್ಬ - ಜಾತ್ರೆಗಳಂದೂ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ರಕ್ತಬಲಿ ಎಂದೇ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ರಕ್ತರಹಿತ ಬಲಿ ಹಾಗೂ ಬಲಿಯ ಪಳಯುಳಿಕೆಯಂತಿರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಯೂ ಬಲಿಯ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದೇ ಆಗಿರಬಲ್ಲವು. ರಕ್ತಬಲಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ರಕ್ತರಹಿತ ಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಬಲಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಹನಿ ರಕ್ತವೂ ಚಿಮ್ಮುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ರಕ್ತರಹಿತ ಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪಶುವಿಯಾ ಭಾಗದಲ್ಲೇ ಕತ್ತು ತಿರುಚಿ ಬಲಿನೀಡುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ವಿಧಾನಗಳಿದ್ದವು. ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ, ಅದುಮಿ ಹಿಡಿದು

ಜೀವ ತೆಗೆದು ಬಲಿಯಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಮತ್ತೂ ಹಲವು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವವನ್ನು ತೆಗೆಯದೆಯೇ ಬಲಿಯನ್ನು ದೈವತದ ವಶಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಪರಿಪಾಠಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಇಂತಹವು ಇಂದಿಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಿರ್ಸಿಯ ಮಾರಿಕಾಂಬಾ ದೇವಾಲಯದ ಕೋಣನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡದೆಯೇ ಕೇವಲ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಅದರ ಶರೀರದಿಂದ ಕೆಲವು ನೆತ್ತರ ಹನಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಿರೆಂಜಿನ ಮೂಲಕ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು, ಅದನ್ನೇ ನೆತ್ತರಬಲಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾರಿಕಾಂಬೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಿರ್ಸಿಯ ಮಾರಿಕಾಂಬೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ನವಿಲು, ಆನೆ, ಹೋರಿ, ಇಲಿ, ಕೋತಿಗಳನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಗೆ ಜೀತಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಬಲಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಿ, ದೈವತದ ವಶಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂತಹ ಜೀತಗಾರ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯುಸಿರಿನವರೆಗೂ ದೇವಾಲಯದ ಪವಿತ್ರ ಆವರಣದಲ್ಲಿಯೇ, ದೈವತದ ಸುಪರ್ದಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅದರ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿ ಬಹುಶಃ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತ್ತೀಚಿನ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡ ಆಚರಣೆ ಇದಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ, ಹಲವಾರು ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಜೀತಗಾರ ಬಲಿ ಬದುಕಿಗೆ ದೂಡುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕೊಂಚ ದೂರಾನ್ವಯದ ಸಂಬಂಧವೆಂದೆನಿಸಿದರೂ ಬಸವಿ ಪದ್ಧತಿ ಅಥವಾ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಈ ವಿಧಾನದ ಬಲಿಗಳೇ ಎಂದೆನಿಸದಿರದು. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನರಬಲಿಯನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ ಕೃಷಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಸರಳ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿಸಿದವು. ಜೀವಬಲಿಯೆಂಬುದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ದುಬಾರಿ ವರ್ತನೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ಜೀವಬಲಿಯೂ ಆಗದಂತೆ, ಪರಂಪರಾಗತ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪದ್ಧತಿಯೂ ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಸುಲಭ ಹಾದಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಆಗ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವೇ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನದ ಬದಲೀ-ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪಗಳು. ಬಲಿದಾನದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿ ಜೀವಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಮೌಲ್ಯದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಬದಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಬಲಿಯ ಅರ್ಥ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೇ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ತೆರಿಗೆಯಾಗಿ, ಆ-ಹಾರವಾಗಿ, ಜೀವಬಲಿಯಾಗಿ, ಪುನಃ ಆಹಾರದ ಅರ್ಥ ನೆಲೆಗೇ ತಲುಪಿದ ಬಲಿ ಎಂಬ ಪದ ಈಗ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಆಗಿ ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿರುವ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದೇ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿ ಕಲ್ಪನೆ.

ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಬದಲು ಮಂಡೆ ಬೋಳಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಕೂದಲು ತೆಗೆಸುವುದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ತಿರುಪತಿಯ ಭಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ ತಲೆ ಬೋಳಿಸುವ ವಿಷಯ ಜಗಜ್ಜಾಹೀರಾದ ಸಂಗತಿ. ಬಹುಶಃ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ತಿರುಪತಿಯ ಬಾಲಾಜಿಗೆ ಶಿರಗಳೇ

ಬಲಿಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದವೇನೋ, ಬಲ್ಲವರ್ಯಾರು? ಶಿರಬಲಿದಾನದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುವುದರ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಮಂಡೆ ಬೋಳಿಸುವ ಹೊಸ ವಿಧಾನ ತಲೆ ಹಾಕಿರಲೂಬಹುದು. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸೀತಿ ಬೆಟ್ಟದ ಬೆರಳೊಕ್ಕಲಿಗರು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜೀವಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದವರೇ. ನಡುವೆಯೆಲ್ಲೋ ಅದು ಶರೀರದ ಒಂದು ಅಂಗದ ಬಲಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಹ್ರಸ್ವಗೊಂಡು, ನಂತರ ಆ ಅಂಗ ಬೆರಳು ಎಂದಾಗಿ, ಹೆಂಗಸರ ಬೆರಳುಗಳು ಬಲಿಯಾಗಿ ಪುರುಷರು ಅಪಾಯದಿಂದ ಪಾರಾಗಿದ್ದರು. ಈಗಂತೂ ಹೆಂಗಸರ ಬೆರಳನ್ನೂ ಸಹ ಬಲಿಯಾಗಿ ನೀಡದೆ ಪುನಃ ಪುರುಷರೇ ಬೆರಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಹೂವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಲಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತೃತ ಸ್ವರೂಪ ಹೊಂದಿದ್ದು ಮಣ್ಣಿನ ಗೊಂಬೆಗಳು, ಮಾನವಾಕೃತಿಯ ಟೆರ್ರಾಕೊಟ್ಟಾಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ತರಕಾರಿ, ಹಣ್ಣು, ದವಸಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಖಾದ್ಯಗಳ ರುಚಿಯೂ ಸೇರಿ, ಈಗೀಗ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ನೇರ ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರ, ಚಿನ್ನ, ಅಮೂಲ್ಯ ಹರಳುಗಳು ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ರಿಸರ್ವ್ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಮುದ್ರಿತ ನೋಟುಗಳವರೆಗೂ ಬಂದು ನಿಂತಿದೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಧರ್ಮಗಳ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯ ದ್ಯೋತಕ! ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಆರ್ಥಿಕತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವೇ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕ ನೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವ ಕರ್ಮಬಂಧಿತವಾಗಿ ದೇವ, ಮಾನವ, ತಿರ್ಯಕ್, ನಾರಕ ಎಂಬ ಚತುರ್ವಿಧಭವದಲ್ಲಿ ಜನನ ಮರಣ ರೂಪದಿಂದ ಚರಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ.... ಈ ಸಂಸಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಚರಿಸುವ ಜೀವ ಶುಭಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಿಂದ ದೇವಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ... ಹಳೆಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವ "ನಿರ್ಜರೆ"ಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮಕ್ಷಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗುತ್ತದೆ.'[೧೫] ಕರ್ಮಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ತಕ್ಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಳಚಿ ಬೀಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ಕರ್ಮಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ನಾವು ಕರ್ಮಕ್ಷಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದರಂಗವಾಗಿ ಜೀವವು ಬಾಹ್ಯ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ತಪಸ್ಸಿನ ಆರು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನದೇ ಉಪವಾಸದ ಅನಶನ ತಪಸ್ಸು. ಜೈನರ ಈ ನಿಯಮದಂತೆ ಪಕ್ಷೋಪವಾಸ, ಮಾಸೋಪವಾಸಗಳೆಂಬ ಅನಶನ (ಉಪವಾಸ)ಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತ ಮರಣ ಸನ್ನಿಹಿತ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೋತ್ಕ್ರಮಣ ಪರ್ಯಂತ ಆಚರಿಸಿದರೆ, ಅದು "ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ" ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದ ಮೂಲಕ ಮರಣಿಸಿದವರ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದವುಗಳೇ ನಿಷದಿ ಕಲ್ಲುಗಳು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೦೦-೭೦೦ ರಿಂದಲೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳ ಕುರುಹುಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳವೊಂದರಲ್ಲೇ ೧೦೮ ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳಿವೆ. ಕರ್ಮಕ್ಷಯಗೊಳಿಸುವುದೇ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದ ಏಕೈಕ ಉದ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರಾವಕರೊಂದಿಗೆ, ಶ್ರಾವಿಕೆಯರು ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಂತೆ ಕಂತಿಯರೂ ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸದ್ ಧಾತುವಿನಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ನಿಷತ್ತಿ, ನಿಷಾದಿನ್ ಪದಗಳಿಗೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ,

[illegible]

ವಿಶ್ರಮಿಸುವಿಕೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ನಿಷೇದಿಕಾ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ರೂಪವೆಂದೂ "ವ್ರತಧಾರಿ ಕುಳಿತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಗುರುತು" ಎಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.'[೧೬] ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಈ ನಾಡಿಗೆ ತಂದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಭದ್ರಬಾಹು, ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಹಾಗೂ ಆನಂತರದ ಮಾಸೇನ, ನನ್ದಿಸೇನ, ಮಲ್ಲಿಷೇಣ ಮೊದಲಾದ ಮುನಿಗಳ ನಿಷದಿಗಳು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ರಾಜ ಪರಿವಾರದಲ್ಲಿ ಗಂಗ ಮಾರಸಿಂಹ, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಇಂದ್ರ IV, ಶಾಂತಲೆಯ ತಾಯಿ ಮಾಚಿಕಬ್ಬೆ, ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಅರಸಿ ಜಕ್ಕಿಯಬ್ಬೆ ಮತ್ತಿತರರು ಸಹ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದಿಂದಲೇ ಮರಣಿಸಿದರೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷದಿಶಾಸನಗಳು ಆಧಾರವೊದಗಿಸುತ್ತವೆ. 'ರತ್ನಕರಂಡಕ, ಶಾಸ್ತ್ರಸಾರ ಸಮುಚ್ಚಯ, ಭಗವತೀ ಆರಾಧನಾ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಈ ಮರಣದ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಧಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.'[೧೭] ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು ಕೂಡ ಸಲ್ಲೇಖನವಿಧಿ ಆಚರಿಸಿ ಸರ್ವಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿದವರ ಕಥೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೭ ಮತ್ತು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮಾಧಿ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿತ್ತೆಂಬುದು ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮಾತು. ಆದರೂ ಶಾಸನಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾವಿರಾರು ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಯೂ ಇದೆ. 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಥಮ ಘಟ್ಟದ ಅವಶೇಷಗಳೆಂದರೆ ಶಾಸನಗಳು. ಇವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಶ್ರೀಮಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೊದಲು ಕಂಡುಬರುವುದು ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೇ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಪ್ರಥಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಾಠಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.'[೧೮] ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನದ ಈ ಸಮಾಧಿಮರಣ ಅಥವ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಣೆಯ ರಕ್ತರಹಿತ ಬಲಿ ಎಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮನ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೃದ್ಧರಾದವರು, ರೋಗ ಪೀಡಿತರು ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡವರು ಎತ್ತರದಿಂದ ಬಿದ್ದೋ ಇಲ್ಲವೇ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿಯೋ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಜಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇಂತಹ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳು ಕಾಶಿಯಲ್ಲೋ ಪ್ರಯಾಗದಲ್ಲೋ ನಡೆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಮುಕ್ತಿ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಲವು ವೈದಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಹ ಹೇಳುತ್ತವೆ. 'ಪ್ರಯಾಗದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾ ಯಮುನಾ ನದಿಗಳ ಸಂಗಮದಲ್ಲಿದ್ದ ವಟವೃಕ್ಷವನ್ನೂ, ಅದರ ಮೇಲಿಂದ ಗಂಗೆಗೆ ಧುಮುಕಿ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನೂ ಹ್ಯೂಯನ್ ತ್ಸಾಂಗ್ ಮತ್ತು ಆಲ್ಬೆರೂನಿಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.'[೧೯] ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂಬುದಾಗಿ ನಿಷೇಧವೂ ಇದೆ. ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವರು ಗ್ರಹಣಗಳಂತಹ ಶುಭ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಉಳಿದವರು ಹಣಕೊಟ್ಟು ತಮ್ಮನ್ನು ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿ ಸಾಯುವವರೆಗೂ ಮುಳುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಗಂಗಾನದಿಯ ಮಧ್ಯದವರೆಗೂ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದೊಯ್ದು ಅಲ್ಲಿ ನದಿಗೆ ಧುಮುಕಿ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನವಾದ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನ ಪದ್ಧತಿ ಕ್ರಮೇಣ ಭಾವಾವೇಶದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ವೃದ್ಧರಲ್ಲದವರು, ರೋಗಿಗಳಲ್ಲದವರು ಕೂಡ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಿಗೆ ಕೊರಳೊಡ್ಡತೊಡಗಿದರು. ವಿಧಾನಗಳು ಯಾವುದೇ ಆದರೂ ಇಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ಬಲಿದಾನಗಳೂ ಕೇವಲ ಭಾವಾವೇಶದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ನಿರುದ್ವಿಗ್ನ, ಸ್ವಸ್ಥ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಹಾಗೂ ವಿವೇಕ - ದೂರದೃಷ್ಟಿಗಳ ನಿರ್ಧಾರಗಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಾದ ಬಲಿಗಳೇ. 'ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳ ವಿಧಾನ, ಫಲಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸ್ಮೃತಿ - ಪುರಾಣಗಳು, ಹಾಗೂ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರವಾಸಿ ದಿನಚರಿ, ಶಾಸನ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದುಂಟು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಮರಣಗಳನ್ನು ಚಿತಾಪ್ರವೇಶ, ಜಲಪ್ರವೇಶ ಹಾಗೂ ಊರ್ಧ್ವ ಪತನಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.'[೨೦]

'ವೀರಶೈವ ಪೂರ್ವದ ಶೈವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂಗದ ಮೇಲಿನ ಲಿಂಗ ಕಳೆದು ಹೋದರೆ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. "ಅಂಗದೊಳಗೆ ಮಹಾಲಿಂಗವಿರಲು ಕೈಯ ಲಿಂಗವು ಬಿದ್ದಿತೆಂದು ನೆಲದೊಳಗಂಗವ ಹೂಳುವರು ಭಂಗಬಡುವರಲ್ಲಾ" ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ಮತ್ತು "ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಬಿದ್ದಿತೆಂದು ಶಸ್ತ್ರವನ್ನಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಸಾವರು ಅರಿಯದವರು", "ಪ್ರತಿಯಿಲ್ಲದ ಲಿಂಗವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತ್ತೆಂದು ತನುವಿನ ಮೇಲೆ ಶಸ್ತ್ರವನ್ನಿಕ್ಕಿಕೊಂಬ ಆತ್ಮದ್ರೋಹಿಯ ಮುಖವ ನೋಡಲಾಗದು" ಹಾಗೂ "ಅಂಗದ ಮೇಲಣ ಲಿಂಗ ಹಿಂಗಿತ್ತೆಂದು ಆತ್ಮಘಾತವ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬವರು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು" ಎಂಬ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಇದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂಗದ ಮೇಲಿನ ಲಿಂಗ ತೊರೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಳಲು ಕೊಂಡಗುಳಿ ಕೇಶಿರಾಜ ಆತ್ಮಘಾತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧನಾದ ಕಥೆಯನ್ನು ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವರು ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ವೇಳವಾಳಿಗಳು.'[೨೧]

ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದ ಈ ಬಲಿದಾನಗಳೇ ಕೊಂಚ ವ್ಯತ್ಯಾಸದೊಂದಿಗೆ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಾದ ಸತಿ ಮತ್ತು ವೇಳವಾಳಿ, ಗರುಡ, ಲೆಂಕ ಮತ್ತು ಜೋಳವಾಳಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರೆದವು. ದೈವದ ಹೆಸರನಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಣೋತ್ಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನ / ಒಡೆಯನ / ಸ್ವಾಮಿಯ / ಗಂಡನ ಬಗೆಗಿನ ನಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣೋತ್ಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದಷ್ಟೇ. ಇಲ್ಲೂ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ತಲೆ ಹಾಕಿತು. 'ರಾಜಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೈವಃ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ರಾಜನೊಬ್ಬನಿಗಾಗಿ ವೇಳೆಗೊಂಡು ಸಾಯುವುದು ದೇವರಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡು ಸಾಯುವುದಷ್ಟೇ ಪವಿತ್ರವಾದುದೆಂಬ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ 'ಪತಿಯೇ ಪರದೈವ' ಎಂಬ ನುಡಿಗಳು ಸತಿಯೊಬ್ಬಳ ಪಾಲಿಗೆ ಗಂಡನನ್ನೇ ಪರಮ ದೈವವನ್ನಾಗಿಸಿ ಅವನ ಸಾವು ತನ್ನದೇ ಸಾವು ಎಂಬ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ವೇಳವಾಳಿ, ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಾದರೂ ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನ್ನು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು.

ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಿಂದೆ ಮರಣಿಸಿದ ಪತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗ ಸೇರುವುದು, ಅವನನ್ನು ನರಕದಿಂದ ಎತ್ತಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತರುವುದು, ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂರೂವರೆ ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ಸುಖದಿಂದಿರುವ ಅವಕಾಶ ಹಾಗೂ ಮರುಜನ್ಮದಲ್ಲೂ ಆತನನ್ನೇ ಪತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದು ಎಂಬಂತಹ ರೂಢಿಗತ ಮೌಲ್ಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಇದ್ದವು. ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳು, ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿದವು. ಆದರೆ ವಿಧವೆಯಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪರಪುರುಷನ ವಶವಾಗಬಾರದೆಂಬ ಪುರುಷ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಪಾಲಿನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕಸಿಯುವ ಉದ್ದೇಶಗಳೇ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ನಿಜವಾದ ಒಳಹುನ್ನಾರಗಳಿರಬಹುದು.

ಶಿವನ ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿ ದಾಕ್ಷಾಯಿಣಿ ಅಥವಾ ಸತಿ ಗಂಡನ ಪರವಹಿಸಿ ತನ್ನ ತಂದೆಯಾದ ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮನ ಯಜ್ಞಕುಂಡದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಳೆಂಬ ಪುರಾಣದ ಘಟನೆಯೇ ಈ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಹೆಸರಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದರ ಗೌರವಸೂಚಿ ಪದ 'ಮಹಾಸತಿ', ತದ್ಭವರೂಪ 'ಮಾಸ್ತಿ'. ಸತಿಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧಗಳಿವೆ. ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಶವದೊಂದಿಗೇ ಚಿತೆಯೇರುವುದು ಸಹಗಮನ. ಗಂಡ ಬೇರೆಲ್ಲೋ ಮಡಿದ ಸುದ್ದಿ ಖಚಿತವಾದಾಗ ಆತನ ಪ್ರಿಯವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಾನೊಬ್ಬಳೇ ಚಿತೆಯೇರುವುದು ಅನುಗಮನ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತು ಅರಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಪುಲ ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಾಮಗ್ರಿ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲಂತಹದು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ. ಅದರ ಜತೆ ಗ್ರಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪ್ರವಾಸಿಗರ ದಿನಚರಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಿಲ್ಪಸಾಮಗ್ರಿ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಅವಶೇಷಗಳು ಕೂಡ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಕಾರಣ-ವಿಧಾನ-ವೈವಿಧ್ಯಮಯತೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರವತ್ತಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಲ್ಲವು. ರಾಜಸ್ತಾನದಲ್ಲಿನ ರಾಜಮನೆತನಗಳ 'ಜೋಹಾರ್' ಪದ್ಧತಿ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಘಟನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸೋಲು ಖಚಿತವೆನಿಸಿದೊಡನೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅಗ್ನಿಕುಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲಾವುದ್ದೀನ್ ಖಿಲ್ಜಿಯ ದಾಳಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತೂರು-ಮೇವಾಡದ ಸಾವಿರಾರು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಾಗೂ ರಾಣಿ ಪದ್ಮಿನಿ ಅಗ್ನಿಗೆ ಹಾರಿ ಸತಿ ಹೋದ ಘಟನೆಯಂತೂ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಂದ ಪದೇ ಪದೇ ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಮಹಾಸತಿಯಾದವಳ ನೆನಪು - ಗೌರವಾರ್ಥ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಶಿಲ್ಪ - ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲ್ಲೇ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು. ಸಾಧಾರಣ ಮಾಸ್ತಿ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿದ ಬಲಗೈ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಲದೋಳು ಶಿಲ್ಪದಿಂದ ಹೊರಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಇಕ್ಕೈನ ಮಾಸ್ತಿ ಶಿಲ್ಪಗಳೂ ಇವೆ. ಸತಿ ಹೋಗುವವಳು ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು, ಮತ್ತೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮೊಲೆಗಟ್ಟು ಧರಿಸಿರುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಠಾರಿಯನ್ನೂ ಹಿಡಿದಿರಬಹುದು. ಕುದುರೆ ಏರಿ ಹಾಡುತ್ತ ಬಂದು ಗೌರಿವ್ರತ ಆಚರಿಸುವುದು, ಅಗ್ನಿಕುಂಡ - ಚಿತೆಗೆ ಸುತ್ತಿ ಬಂದು ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ನೆರಳು ನೋಡಿ ಕೊಂಡದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವುದು ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿವರಗಳು.

ಮಾಸತಿಯಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಪೂಜನೀಯ ಭಾವವೇ ಇದೆ. ಊರುಗಳ ಹೆಸರೇ 'ಮಾಸ್ತಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಹೆಸರುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. 'ಹಳ್ಳಿಗರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ "ಮಾಸ್ತಿ" ಪುರಾಣದಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದ ದೇವತೆಯಲ್ಲ; ಪರಿಸರದಿಂದ ಎದ್ದು ನಿಂತ ದೇವತೆ. ಅವಳ ಚರಿತ್ರೆ ಅವರ ರಕ್ತಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರದ್ದು.... ದನ-ಕರು, ಬಾಲ-ವೃದ್ಧ, ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ, ಹೊಲ-ಮನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪೀಡೆ ನಿವಾರಕಳೆನಿಸಿ ಅವಳು ಆ ಊರ ಮನಸ್ಸನ್ನಾಳುವ ಶಿಲಾಶಕ್ತಿ'[೨೨] ಎಂಬ ಅತ್ಯಂತ ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತು ಸತಿಯ ಸಮರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ.

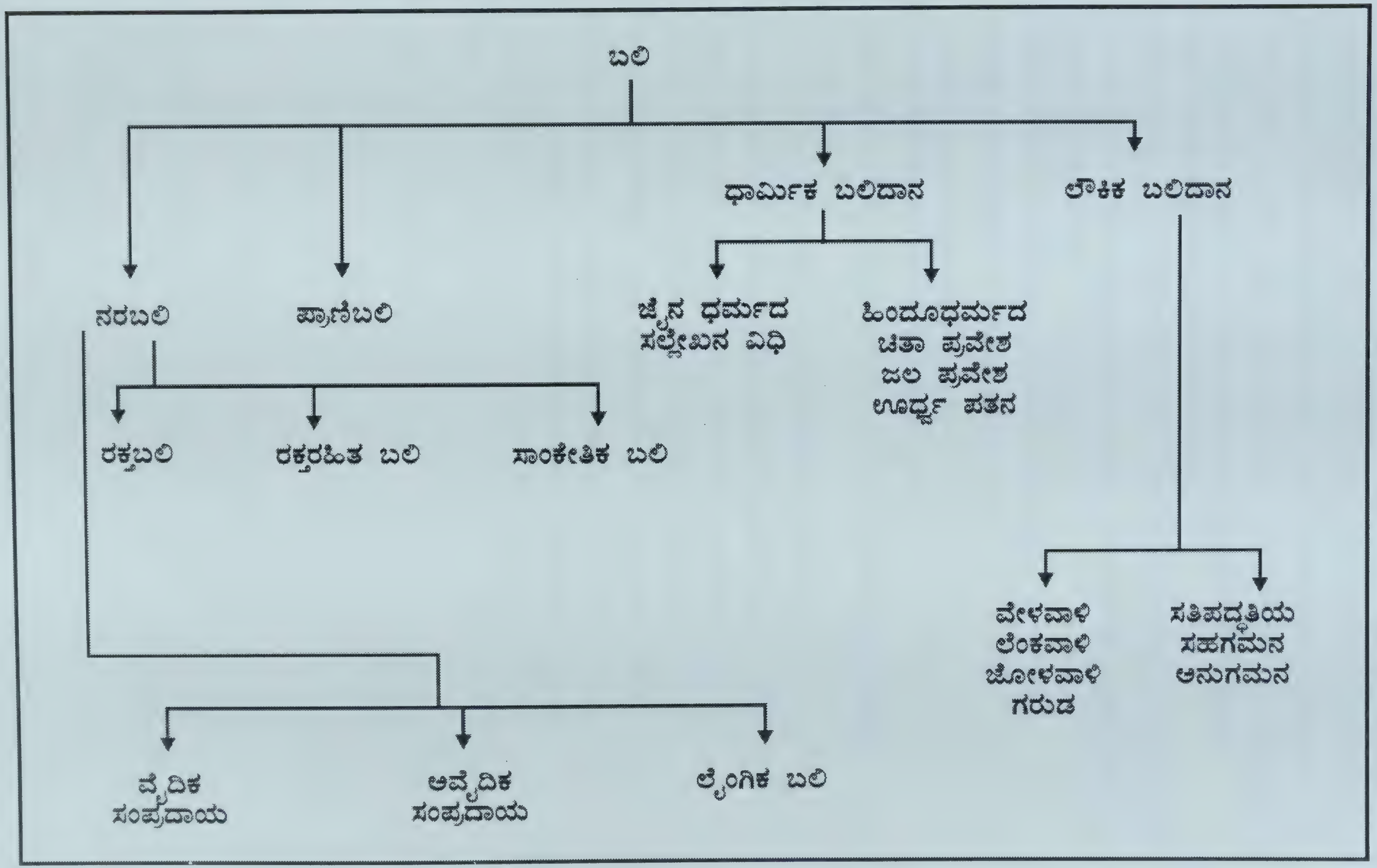
'ಜೋಳವಾಳಿ' ಎಂದರೆ ಜೋಳದ ಋಣ, ಅನ್ನದ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. 'ವೇಳೆವಾಳಿ' ಎಂದರೆ ಆಪತ್ತಿನ ಋಣ ತೀರಿಸುವವನು ಎಂದರ್ಥ ಎಂಬುದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪಾಂಡ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಈ ವೇಲೈಕ್ಕಾರರನ್ನೇ 'ಆಪತ್ತುದನಿಗಳ್' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವೇ ಸರಿಯಿರಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹವರನ್ನು ಅಥವಾ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು 'ಜೊನ್ನಲುಗೊನ್ನ ಋಣಂ' ಎಂದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಬಿಡಿಸಿಟ್ಟಂತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಮನೆಮಗತ್ತಿನ್' 'ಕುಲಪುತ್ರನ್' ಕನ್ನಡದ 'ಕೀಲ್ಗುಂಟೆ', 'ಕುಲಮುದ್ದ', 'ಮನೆಮುದ್ದ', 'ಪ್ರಿಯಪುತ್ರನ್', 'ಪೊರೆದಮಗನ್', 'ಪ್ರೇಮಾಲಯ ಸುತನ್', 'ವೇಳವಡಿಚ' ಎಂಬ ಇನ್ನಿತರ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಲ್ಲಿ 'ವೇಳೆವಾಳಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸತಿವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದರೆ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕವಾಳಿ, ಗರುಡ, ಜೋಳವಾಳಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಪುರುಷರಿಗೇ ಮೀಸಲು. ಒಂದೆರಡು ಅಪವಾದದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಎರಡು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೂ ನಡೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ವೇಳೆವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಡಿವ ಪುರುಷರ ಸತಿಯರು ಆ ಕೂಡಲೇ ಸತಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಆಧಾರವಿದೆ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡ ಪದ ಲೆಂಕ. ಲೆಂಕ ಎಂದರೆ ಶೂರ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಲೆಂಕ, ಗರುಡ, ವೇಳೆವಾಳಿಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಲಸಿ ಹೋದಂತೆನಿಸುವ ಶಾಸನಗಳೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ. 'ಹಳೇಬೀಡು ಶಾಸನದ ಸಾಲು ೬೩-೬೫ ರಲ್ಲಿ ಕುವರಲಕ್ಷ್ಮನ ಕೂಡ ಪ್ರಾಣಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು "ಲೆಂಕಸಾಸಿರ್ವರು" (ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗದೊಂದಿಗೇ) ಕಂಬದ ಮೇಲೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿವೆರಸಾ ಗರುಡಂ ಬೆರಗಾದಮಟ್ಟುಜಿನ್ದಂ - ಎಂದು ಹಳೇಬೀಡಿನ ಶಾಸನ, ಲೆಂಕರು "ಗಜಮಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಆರು ಬಾರಿ ಗರುಡನನಪ್ಪಿ ಬಾಸೆಯಂ ಪೂರೈಸಿದರು" ಎಂಬ ಬಾಚಹಳ್ಳಿಯ ಶಾಸನಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.'[೨೩] ಈ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಲೆಂಕ ಮತ್ತು ಗರುಡ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆತಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಸ್ವಾಮಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಗರುಡನಿದ್ದಂತೆ, ತಮ್ಮ ಶೌರ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲು ರಾಜಸೇವಕರು ಗರುಡನ ಶೌರ್ಯ ಹಾಗೂ ಆದರ್ಶವನ್ನೇ ಮಾದರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹವರು 'ಗರುಡ'ರಾದರು. ಗರುಡನಾದವನು ರಾಜನಿಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ತನ್ನ ಎಡಗಾಲಿಗೆ 'ಗಂಡಪೆಂಡೇರ'ವನ್ನು

ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಗರುಡರು ಆತ್ಮಬಲಿದಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿ ತನ್ನ ತುಟ್ಟತುದಿಯನ್ನು ತಲುಪಿತ್ತೆಂಬುದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ನರಬಲಿಗಳು, ಪ್ರಾಣಬಲಿಗಳು ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಪರ್ಶದ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಲಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದ ರೇಖಾಚಿತ್ರ



ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, ಸಂಖ್ಯೆ - ೬೭೫.

೨. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ : ೬೬.

೩. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ ೬೭-೮.

೪. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ : ೬೩.

೫. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ: ೬೩-೪.

೬. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ : ೬೪. (ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ ಒತ್ತು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರದ್ದು).

೭. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ : ೭೯.

೮. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆ (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ) ಪುಟ : ೭೯.

೯. Russell, Human Sacrifice and Infanticide, P-2

೧೦. Russell, Human Sacrifice and Infanticide, ಪುಟ : ೩-೪-೫.

೧೧. Russell, Human Sacrifice and Infanticide, ಪುಟ : ೪.

೧೨. Russell, Human Sacrifice and Infanticide, ಪುಟ : ೧೦.

೧೩. Russell, Human Sacrifice and Infanticide, ಪುಟ : ೧೧.

೧೪. ಮಿರ್ಸಿಯಾ ಎಲಿಯೇಡ್, ಮುಖ್ಯ ಸಂಪಾದಕ, ದಿ ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೀಡಿಯಾ ಆಫ್ ರಿಲಿಜಿಯನ್, ಸಂ.೧೨, ಪುಟ : ೫೪೭.

೧೫. ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೫.

೧೬. ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೧೦.

೧೭. ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೬.

೧೮. ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೧೬.

೧೯. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೦.

೨೦. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೩.

೨೧. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೪-೫.

೨೨. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೫೦.

೩.೨
ಬಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ

ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಆಯಾಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪದ ಧರ್ಮವೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣಾ ನೆಲೆಯಾಗಿರುವುದು. ಧರ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ತವರನ್ನು ಸಮಾಧಿ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚರಣೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೂ, ಅಲ್ಲೂ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಧರ್ಮ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾವಿನ ನಂತರದಲ್ಲೂ ಬದುಕುತ್ತಾನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಶವದೊಂದಿಗೆ ಆತನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದದ್ದು. ಸಾವಿನ ನಂತರದ ಬದುಕಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಶವದೊಂದಿಗೆ ಆಗ ಇಡುತ್ತಿದ್ದುದೇ ಆ-ಹಾರ ಅಥವಾ ಬಲಿಯ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ನಂತರದ ಬೇಟೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕಾಡುದೇವತೆಗೆ ತಾವು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ತಂದ ಬಲಪಶುವಿನ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಗವೋ ಅಥವಾ ಹನಿನೆತ್ತರನ್ನೋ ಅರ್ಪಿಸಿ, ತಮಗೆ ಆಹಾರ ದೊರಕಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ಆಚರಣೆ ಬಹುಶಃ ಮೊದಲ ರಕ್ತಬಲಿಯಿದ್ದೀತು. ನಂತರ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಪ್ರಾರಂಭಯುಗದಲ್ಲಿ ಫಲವಂತಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಮೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನೆತ್ತರ ಬಲಿಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಕೃಷಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಶೋಧಕಿ ಮಹಿಳೆಯೇ. ಮಹಿಳೆಯು ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಗರ್ಭಧಾತೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಭೂಮಿಯೂ ಸಸ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ತಾನೂ ಮಾತೆಯೆಂಬ ದೈವಿಕ ಭಾವನೆಗೆ ಪಾತ್ರಳಾದಳು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಾತೆ, ಫಲದಾಯಿನಿ, ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿ ಸಮೃದ್ಧ ಫಸಲು ನೀಡಲು ಬೇಕಾದ ಶಕ್ತಿಗಾಗಿ ಆಕೆಗೆ ರಕ್ತಬಲಿ ನೀಡುವ ಪರಂಪರೆ ಮೊದಲಾಯಿತು. ಪುರುಷನ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಆಹಾರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಭೂಮಾತೆ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಆಗರವೆನಿಸಿದ್ದು ಸೋಜಿಗವೇನಲ್ಲ. ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವಿಧಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಆಕೆಯ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೂ ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ತಲೆದೋರಿದವು. ಬಲಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳೇನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಆತ್ಮಸಮರ್ಪಣೆಯಂತಹ ಅತ್ಯುನ್ನತ ತ್ಯಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಬಲಿದಾನವಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಮರುಕದೊಂದಿಗೆ

ಭಕ್ತಿಭಾವಗಳು ಉಕ್ಕಿದರೂ, ಯಾವ ಕಾಲ-ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದ್ದರೂ ಕೂಡ 'ಬಲಿ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ನರಬಲಿ-ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳಾದಾಗ ಅದು ಬಲಿಗೊಳ್ಳುವ ಬಲಿಪಶುವಿನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಲಿದಾನಗಳಾದಾಗ ಅದು ಅವರ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಥಿತಿ, ಭಾವಾವೇಶವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಬಲಿಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ನಿಷ್ಠೆ (ದೈವನಿಷ್ಠೆ-ಪ್ರಭುನಿಷ್ಠೆ-ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯಂತಹ ಯಾವ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳನ್ನು ಸಾಬೀತುಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಯ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಲಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗುವವರು ಹಾಗೂ ಬಲಿಯ ಘಟನೆಗೆ ಮೂಕ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ, ಮೌನಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸುವವರ ಅಂತಸ್ಥ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಆದಿಮ ಕ್ರೌರ್ಯವೂ ಬಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಮರೆಮಾಚುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಆದಿಮ ಕ್ರೌರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನದೋ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಕದ ಧರ್ಮದ್ದೋ? ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ (ಮನುಷ್ಯರು ತಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ) ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧರ್ಮವೆಂಬುದೊಂದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಇದೆಯೆಂದಾದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿ ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಕೃತಿ ಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ಸಹಜಗತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾನವರಲ್ಲಿಯಂತೆ ಪೂರ್ವನಿಯೋಜಿತವೂ ಅಸಹಜವೂ, ಅನಗತ್ಯವೂ ಆದ ಕ್ರೌರ್ಯವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವವರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಬಲಿಗಳೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಆದಿಮ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೇ; ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮೀರಲೆಳಸುವ ತನ್ನ ಅಭದ್ರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೇ. ಸಮಾಜ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವಾದಾಗಲಂತೂ ನಿಸರ್ಗದ ಬಗೆಗಿನ ಅಭದ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಭೀತಿಗಳು ಲೈಂಗಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಭೀತಿ ಮತ್ತು ಅಭದ್ರತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಲಿ ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಲ್ಲದು. 'ಯೊರೂಬಾ ಎಂಬ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಆಯ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಸಮಾಜದ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ಸಾಗಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.' (೧. ಡಾ. ನಾಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಆಫ್ರಿಕನ್ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ, ಪು.೨೯೭) ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಸಾಗುಹಾಕುವ "ಪಾಪವಾಹಕ" ಎಂಬ ಮಾನವ ಕಲ್ಪಿತ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಿರುವುದು. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಪವೆನ್ನುವುದು ಯಾವುದು? ಏನನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಪಾಪ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ? ಏನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಪಾಪಕಾರ್ಯವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂಬ ಅರಿವು ಯಾರಿಗಿದೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ವಿಲಕ್ಷಣ ಅಂಶವ್ಯಾವುದೆಂದರೆ ತಮ್ಮ

ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೊಬ್ಬ ಮುಗ್ಧನನ್ನೊ ಅಥವಾ ಮುಗ್ಧಜೀವಿಯನ್ನೋ ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಪಾಪ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಎಂದಿನಂತೆಯೇ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಪರವಾನಗಿಯನ್ನು ನವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪುನಃ ಮತ್ತೊಂದು ಘೋರ ಪಾಪವಾಗಿ ಅವರ ಹೆಗಲೇರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಬಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಆ ಹೊಸ ವರ್ಷದ ಮೊದಲ ಘೋರ ಪಾಪವು ಅದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಅದನ್ನು ನಿಷ್ಪಾಪಿಯೊಬ್ಬನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊರೆಸಿ ಹೊತ್ತು ಹಾಕುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಪಾಪವನ್ನೇ ಮಾಡದಿರುವಂತಹ ನೈತಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಸಮುದಾಯ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಗುಣಾತ್ಮಕವೂ, ನಿಜವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿರಬಲ್ಲದು. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಅವರ ದುಗುಡದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಅಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆಯೆಂಬ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಅನೈತಿಕತೆಗಳ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ ಹಿಂಸೆಯೂ ಧರ್ಮ ಸಮ್ಮತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪ್ರಮಾಣದ ಮಾತಿಗೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಪಾಪವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಡಿದೊಡನೆ ಅದು ಪುಣ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೂಲಭೂತತೆಯೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವೇಚನೆ ಆದಿಮ ಯುಗದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯಿದೆ. ಅದರ ಪರಿಹಾರಗಳ ಕುರಿತೂ ಯೋಚಿಸಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಪಾಪಕಾರ್ಯವೆಂಬುದೊಂದಿದೆ ಅಂತ ಅರಿವಿರುವವರಿಗೆ ಹಿಂಸೆ ಪಾಪವೆಂಬ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ನಿಗೂಢವಾದ ವಿಚಾರ. ಈ ಅಂಶ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಸ್ತೃತ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೇಡುವಂತಹದು. ಇಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಈ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಧರ್ಮದ ಪರಿವೇಷದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಪಾಯಗಳ ಸಂದರ್ಭ ಈಗ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಇಂದಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಸರಿಯೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಆಳದ ಬೇರುಗಳೇ ಆ ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲನೆಲೆಗಳಾಗಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಹಿಂಸೆಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕನಿಷ್ಠ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾದರೂ ವಿರೋಧಿಸುವ, ಒಪ್ಪದಿರುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ತೋರಬೇಕಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ವಾದವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್‌ಮೌಲೀಕರಣವೆಂಬ ಚಲನಶೀಲ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನೈತಿಕತೆಯೆಂಬ ಉನ್ನತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಪಲಾಯನಗೈದು ಮುಗ್ಧನೊಬ್ಬನ ಅಥವಾ ಮುಗ್ಧಜೀವಿಯೊಂದರ ಬಲಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಮಾಧಾನ-ಪರಿಹಾರ ಪಡೆವ ಹಿಂಸ್ರ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗಸಹಜ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಅನೈಸರ್ಗಿಕ, ಅನಾಗರಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಧರ್ಮವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಅಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ ಮಾನವೀಯ

ಮೌಲ್ಯ ಎಂಬುದು ನಮಗರ್ಥವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಯೊರೂಬಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಈ ಪಾಪವಾಹಕ ನಂಬಿಕೆ ಈಗ ತಲುಪಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂತಹುದೆಂದರೆ ಕೈಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಪಾಪಗಳಿಗಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಅನ್ಯಾಯದ, ಅಸಮರ್ಥನೀಯ ಬಲಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವರ ಪಾಪದ ಕೊಡ ಇನ್ನಷ್ಟು ತುಂಬಿ ತುಳುಕಾಡುವಂತಾಗಿದೆ. ಏಸುವು ಇಂತಹ ಪಾಪವಾಹಕ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಬಲಿಯಾದನೆಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಸುವು ಕೂಡ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ಶಿಲುಬೆಯೇರಿದ ಬಲಿಪಶುವೇ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಕೊನೆಗಾಣದ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತಹುದು ಎಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳದೇ ಆದರೂ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಏನು? ಹಿಂಸೆಯೆ? ಹಿಂಸೆಯೆ ಯಾಕೆ ಧರ್ಮವಾಯಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನೊಳಗೇ ಉತ್ತರವಡಗಿದೆ. ಏಸುವಿನ ಬಲಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದಾದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆದ ಎಲ್ಲ ಬಲಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪಾಪವಾಹಕ ಬಲಿಗಳ ಕುರಿತ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಆದಿಮವಾದ ಪಾಪವಾಹಕ ಬಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇತ್ತು. 'ಯಮರಾಜ ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರ ಪಾಪಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಹೊತ್ತು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ "ಮೃತ"ನಾದನು. (೨. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ- ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ), ಪು. ೧೦೩ (ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ ೩) ಪ್ರಾಯಶಃ ಬಹಳ ಕಾಲದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಏಸುವು ಇದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. 'ಆರ್ಯರು ಇರಾನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಾರತ ಉಪಖಂಡಕ್ಕೆ ಬರುವ ವೇಳೆಗೆ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲಿಗೆ ಮೃತನೆನಿಸಿದ ಈ ಯಮರಾಜನೇ "ಮೃತರ" ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಧಿಪತಿಯಾದ ಯಮಧರ್ಮರಾಜನೆನಿಸಿದ. (೩ ಅದೇ ಪು. ೧೦೩ (ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ-೩) ವೈದಿಕರ ಪುರಾಣ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪಾಪವಾಹಕನು, ಯೊರೂಬಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮುಗ್ಧ ಪಾಪವಾಹಕ ಹಾಗೂ ಯಹೂದಿಗಳ ಪಾಪವಾಹಕ ಏಸುವು-ಎಲ್ಲರೂ ಬಲಿಗಳ ಆದಿಮ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಕೂಡ ಸೋಜಿಗವಾಗಿದೆ.

ಬಲಿ ಮತ್ತು ನಂಬುಗೆಯದು ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹೆಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪ. ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಅಥವಾ ಮಾತೃದೇವತೆಯರ ಆಚರಣಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸತಿಹೋದ ಮಾಸತಿಯರೇ ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಪೂಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಸ್ತಿಗುಡಿಗಳ ಆಚರಣೆಗಳದೂ ಆಗಬಹುದು. ತಾನೇ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯಾದವಳು ಆನಂತರ ಪುನಃ ತಾನೇ ಬಲಿ ಪಡೆಯುವುದು ಅಥವಾ ಬಲಿದಾನಗಳಿಗೆ ಹಾತೊರೆಯುವುದು, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಯೇ ಬಲಿಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಾಹಕದ ಸೋಜಿಗವಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಇದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ

ಹುನ್ನಾರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೇ ಬಲಿದಾನವಾಗುವುದನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಪುರುಷ ಜೀವದ ಇಲ್ಲವೇ ಗಂಡುಮೃಗದ ಬಲಿಯನ್ನೇ ಬಯಸುವುದನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಇದೆಯೆನಿಸುತ್ತೆ. ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಗಂಡುಮೃಗ- ಕೋಣನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯ ಈಗ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೋಣ ಅಥವಾ ಮಹಿಷ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತ-ಲಾಂಛನ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರಮ್ಮ ಮಾತೃದೇವತೆಯಾದರೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಾರಮ್ಮನ ಐತಿಹ್ಯ ಒಂದು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಮಾರಮ್ಮ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದೂ ಹಾಗೂ ಕೋಣ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಕುಲದ ಗಂಡು ಎಂಬುದೂ ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ತೀವ್ರ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಗ್ಗುಲಿಗೆ ಹೊರಳಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಬಲಿ, ಬಲಿದಾನ, ಸತಿ ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ-ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗುವ ಭಾರತದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಉದಾಹರಣೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬಷ್ಟು ವಿರಳ. ಮಾಸ್ತಿಯಾದ ಒಂದೆರಡು ಅಪವಾದದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಸತಿ ಹೋದವರಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಕುಲ, ರಾಜಮನೆತನಗಳು, ತಪ್ಪಿದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧಿ ಮಧ್ಯಮ-ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಂಗಸರೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ. ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಸುಗು ಹೊದೆಸಿದ್ದರೂ ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ-ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತಿತರ ಗಂಭೀರ ಅಂಶಗಳೇ ನಿರ್ದೇಶಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುವಂತಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪುರುಷ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಲಿ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಅಪವಾದದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಎಂಬಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಬಲಿಪರಂಪರೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿರುವ ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಧರ್ಮದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದವರೇ ಬಲಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ತಮಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಅಭ್ಯಾಸ ಯೋಗ್ಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆ ಅಂಶ ಬಲಿಯಾದ ಪರಂಪರೆಗೂ ಬಲಿಕೊಟ್ಟ ಪರಂಪರೆಗೂ ಬೇರೇನೋ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ; ಮೇಲರಿಮೆ-ಕೀಳರಿಮೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ; ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿಗೆ ಧರ್ಮ ಬಲಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಲಿಪಶುಗಳ ಬಲಿಯಾಗಿದೆಯೊ? ಇದು ಬಗೆಹರಿದರೆ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಹುದು.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೊಳ್ಳೆಯದು. ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಪಾಪವೆನ್ನುವ ಧರ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿದೆ. (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದವರು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ರೂಪವಾಗಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದು ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ). ಪ್ರಯಾಗ, ವಾರಣಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹತ್ಯಾಗವಾದರಂತೂ ಮುಕ್ತಿ ಶತಃಸಿದ್ಧವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಇಂತಹ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ವಿದೇಶಿ ಪ್ರವಾಸಿ ಆಲ್ಬೆರೂನಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರೂ ಇಂತಹ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಕೂಡದು.

ವೈಶ್ಯರೂ ಶೂದ್ರರೂ ಬೇಕಾದರೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರೂ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೆ ಗ್ರಹಣಗಳಂತಹ ಶುಭದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ', (ಳ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. ೩೦೦) ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಎನ್ನುವುದು ಇವೆಲ್ಲದರಾಚೆಗೆ ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನಿರ್ಧಾರ ಎಂದುಕೊಂಡರೂ ಅದರ ಒತ್ತಾಯದ ಛಾಯೆ ಸಹಿತ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೀಳದಂತಹ ಕಡುಎಚ್ಚರವನ್ನು ಸ್ಮೃತಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ವಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಪರೋಕ್ಷ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ದಯಾಮರಣದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವೃದ್ಧರು, ರೋಗಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅಸಹಾಯಕರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ರಿಯಾಯಿತಿ ನೀಡಬಹುದೇನೋ. ಆದರೆ ಉಳಿದವರಿಗೆ ಖಂಡಿತ ಅಲ್ಲ. ಸತಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರದಂತೂ ಪರೋಕ್ಷ ಕೊಲೆಗಳು; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬಲಿಗಳು.

ಬಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನಡುವಿನ ನಿರ್ವಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವಾದರೂ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದಿಮ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನಡುವಿನ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧದ ಅಂಶವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಹಿಂಸೆಯೇ. ಹಿಂಸೆಯಿಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಬಲಿಗಳ ಧರ್ಮ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ವೇದೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೇನೇ ಜಾತಿ-ವರ್ಣ-ಜನಾಂಗೀಯತೆಯೆಂಬ ಭಿನ್ನಭೇದಗಳ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯೆಂದರ್ಥ. ಕಪ್ಪುವರ್ಣೀಯ ಚಂಡಾಲನನ್ನು ಪುರುಷಮೇಧ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ವಾಜಸನೇಯ ಹಾಗೂ ತೈತ್ತರೀಯ ಸಂಹಿತೆ - ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೇ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನವೊದಗಿಸಬಲ್ಲವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ತೆರಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ಪುರೂರವ, ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ವೇನ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಚಾರ್ವಾಕರ ಸಜೀವ ದಹನಗಳು, ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತೊತ್ತಳದುಳಿದದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ಏಕಲವ್ಯನ ಬೆರಳು ಕತ್ತರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿ ಪಡೆದದ್ದು, ಶೂದ್ರ ಶಂಭೂಕನ ವಧೆ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಉಸುರುವುದು ಬಲಿ ಎಂಬುದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಶೋಷಣಾ ಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನೆ. ಬಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಆಳವಾಗಿ, ದೀರ್ಘವಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ತತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡ? ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ, ಬಹುತೇಕ ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲೂ ರಕ್ತಬಲಿಯೇ ಯಾಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಬಲಿಯ ಸಮರ್ಪಣೆ ಅಂತನಿಸಿಕೊಂಡಿತು? ಹಾಡು-ನೃತ್ಯದಂತಹ ಕಲೆಗಳು, ಹೂವು-ಹಣ್ಣುಗಳಂತಹ ನಿಸರ್ಗ ಫಲಗಳು ಯಾಕೆ ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲ? ಆದಿಮ ಕಾಲದಲ್ಲಾದರೂ ಬೇಟೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಾಗಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಮಾಂಸ ಮತ್ತು ರಕ್ತವೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ದೇವತೆಗೂ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಆ-ಹಾರ ಅಥವಾ ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾಗರಿಕತೆ

ಬೆಳೆದ ಮೇಲೂ ಯಾಕೆ ರಕ್ತಬಲಿಗಳು ಮುಂದುವರೆದವು? ಉಡುಪು-ಭಾಷೆ, ಬದುಕಿನ ಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಲಸಾಧ್ಯವೆಂಬಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದಾಗಲೂ ಹಿಂಸೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡೇ ಉಳಿಯುತ್ತ ಬಂತು? ಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಂತೆ ಅಥವಾ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಯಿತೆ? ಹಾಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಯಾವ ಯಾವ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿರಬಲ್ಲವು? ಇವುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬಾರದು.

ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪ ಕುಡಿಯೊಡೆದಿರಬಹುದಾದರೂ ಆನಂತರದ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಅದು ವರ್ಗ ವಿಭಜನೆಗೂ ನಾಂದಿಯಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. 'ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ತಮ್ಮ ಬಳಿಯಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿಯೋ, ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೋ ಸಮುದಾಯದ ಮುಖ್ಯನಿಗೆ ಕೊಡಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹಂಚುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ತಂದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಹ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರ ಮೂಲಕ ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಲಾಗುವ ಆ-ಹಾರವನ್ನೇ ಆಗ ಬಲಿ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದುದು. ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಲಿಯ ಅರ್ಪಣೆಯ ಆಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ವರ್ಗವಿಭಜನೆಗೂ, ದೋಚುವಿಕೆಗೂ ಮೂಲ ಅವಕಾಶ ಇದೆ. ಬಲಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅರ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರು ಸಮುದಾಯ ಮುಖ್ಯರೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಇತರರಿಗಿಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಂತದಿಂದ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬರುವ ವೇಳೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ, ಬಲಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ ಮುಖ್ಯರು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಲೂ ಹೆಚ್ಚತೊಡಗಿತು.'[೫] ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪದ ವರ್ಗವಿಭಜನೆ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣೆ ಕೃಷಿ ಹಂತದ ಆರಂಭ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ನೆಲೆ ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು.

ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಜನರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಬಲಿಯುವಂತಾಗಲು ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆ ರಕ್ತ, ಮಾಟ, ಮಂತ್ರದ ಉಗ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳತೊಡಗಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಸಮುದಾಯದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನೇ ಪೂಜಾರಿ ಹಾಗೂ ನಾಯಕ ಕುಲಹಿರಿಯ - ಇತ್ಯಾದಿ ಎರಡು ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿದ ಹಂತವದು. ಹಾಗಾಗಿ ಪೂಜಾರಿ, ಕುಲಹಿರಿಯ ಅಥವಾ ನಾಯಕ ವಿಶೇಷ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು, ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ್ದು ಕೂಡ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಬಹುಶಃ ಆಗಿನ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಹೀಗಿದ್ದವೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು: ಬಲಿ ನೀಡುವ ಪೂಜಾರಿ / ಮಾಂತ್ರಿಕನಿಗೆ ಪಾಂಥಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರೋಗ ಗುಣಪಡಿಸಬೇಕು. ಮಾತಿನ ಜಾಣ್ಮೆಯೂ ಆತನಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ದೆವ್ವ, ಪಿಶಾಚಿ, ಪ್ರೇತ ಇತ್ಯಾದಿ ಜನರನ್ನು ಮೆಟ್ಟುವ ಗಾಳಿಗರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟೋಡಿಸುವ ವಿದ್ಯೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಮಳೆ ಬರಿಸುವ ಹಾಗೂ

ಇನ್ನಿತರ ಇಂತಹವೇ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ಈ ಪೂಜಾರಿಗಿರಲೇಬೇಕು. ಸಮುದಾಯದ ಜನರ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ / ಪೂಜಾರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಮೌಢ್ಯಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆತನ ಸುಲಿಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಬೆಳೆಯಿತು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಹಕ್ಕು ಮಾಂತ್ರಿಕನ ವಂಶದ ಕುಡಿಗಳಿಗೇ ಮಗನಿದ್ದರೆ ಮಗನಿಗೇ ಲಭಿಸತೊಡಗಿತು. ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಅರ್ಹತೆ, ಅನುಭವ, ವಿಶೇಷ ಪರಿಣತಿ ಹಾಗೂ ತಜ್ಞತೆ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ / ಪೂಜಾರಿಯ ಹುದ್ದೆ ಇತರರ ಪಾಲಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಅನುಭವ, ಅರ್ಹತೆಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಂದಿರಬಹುದು.

ಕ್ರಮೇಣ ಪೂಜಾರಿ / ಮಾಂತ್ರಿಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕತ್ವವೇ ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ ಸಂಕ್ರಮಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕನ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಮಾಂತ್ರಿಕನ ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮೈದೋರಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಈಜಿಪ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಹಾಗೂ ಪರಶುರಾಮರ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಪುರೋಹಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಫಲವೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಬಲಿಷ್ಠ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಂತರ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕೇವಲ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ, ವೈದ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೂ ಆತನ ಅಥವಾ ಆ ವರ್ಗದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಸಮಾಜದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಈ ಪೂಜಾರಿ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಪದವಿಯಾದ ಮಂತ್ರಿ, ಕುಲಪುರೋಹಿತನಂತಹ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತ ಕ್ಷತ್ರಿಯ - ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮೀಕರಣದೊಂದಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಾಲಿಗೆ ಅಸಹನೀಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ಮಾಡಿದ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಚರಣೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಗೆ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವಾದರೂ ಆಚರಣೆ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಆತ ಇನ್ನುಳಿದ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳಿರಲಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಕೂಡ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಲೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯಸಮಾಜದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಂತ್ರಿಕನೇ ಧರ್ಮದ ಅಧಿಕಾರಯುತವಾದ ದಂಡವನ್ನು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲೇ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬರುವುದು ಕುತೂಹಲದ ಅಂಶವಾಗಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೪ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಒಂದು. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವಾಗದೇ ಹೋದದ್ದು ನಿಜಕ್ಕೂ ದುರಂತದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ

ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಯಾಜ್ಞಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ತೊರೆದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಗಳು ಬೌದ್ಧರ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಬೀಳದಿರಲು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರಬಹುದು. ಒಂದು ನೇರವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಕುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ನಡೆಸಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಬೌದ್ಧರು ನೆರೆಯ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ದೇಶಗಳತ್ತ ಸರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ವೈದಿಕಧರ್ಮ ತೊರೆದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದತ್ತ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆದು, ಅವರ ಹಿಂದೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಷ್ಠೆ, ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸಲು ಅವರಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಲಿಯಂತಹ ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದು. ಇವಲ್ಲದೆ ದ್ರಾವಿಡರು ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಭಾವವೇನೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವ್ಯಾವುದೆಂದರೆ ಅವರ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯಂತಹ ವಿಚಾರಗಳೇ ಅವರ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದದ್ದು. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ದ್ರಾವಿಡರು ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನಾಂಗಗಳು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಈ ಪ್ರಮಾಣದ ಬಲಿಗಳ ಆಚರಣಾ ಕ್ರಮಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇನೊ? ಇದು ಕೇವಲ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಮಾತು ಮಾತ್ರ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭೇದಗಳ ತಂತ್ರ ಹೂಡಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಆರ್ಯೇತರ ಜನಾಂಗಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಅವರು ಆಚರಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ತರ್ಕರಹಿತವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಸಿಂಹಾಸನ ದ್ವಾತ್ರಿಂಶಿಕ' (ಭಾಗ-೧ ಪು-೭೮) ಎಂಬ ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ, ಅಂತಹ 'ನರಬಲಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಗುಡಿಗಳನ್ನು "ಚಂಪುಡುಗುಡಿ" (ಕೊಲ್ಲುವ ಗುಡಿ) ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು'[೬] ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ದ್ರಾವಿಡ ಕೃಷಿಕರಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬಂತಾಯಿತು. ತೆಲುಗು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲ ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ. ಹಾಗಾಗಿ ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರದಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳ ಆಚರಣೆ ದ್ರಾವಿಡ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಷ್ಟು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ತೀರಾ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈಗಲೂ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ದೇವಾಲಯಗಳ ಐತಿಹ್ಯ ನರಬಲಿಗಳ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಕೋಲಾರದ ಕೋಲಾರಮ್ಮನ ಗುಡಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಗುಡಿಯೇ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ನರಬಲಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕ್ಷೀಣ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಕೊಲ್ಲು + ಹಾರ ಎಂಬ ಬಲಿ ಸೂಚಕ ಪದಗಳಿಂದಲೇ ಕೋಲ್ಹಾರ-ಕೋಲಾರ ಎಂಬ ದೇವತೆಯ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳನಾಮವು ಸಾಧಿತವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಆಗಮಿಕ

ರೀತಿಯ ಪೂಜೆಗಳು ನಡೆಯತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಲಿಪದ್ಧತಿ ನಿಂತಿತು. ಬಲಿಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಮಹಾದ್ವಾರದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಲಿಕಂಬವನ್ನು ಈಗ ಗುಡಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ರಸ್ತೆಯ ಆಚೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರಾದರೂ ಬಲಿಕೊಡುವುದಾದರೆ ಈ ಬಲಿಕಂಬಕ್ಕೆ ಹೊರತು ಒಳಗಿನ ದೇವರಿಗಲ್ಲ. ಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ಇರುವ ಅಮ್ಮನವರು ಕಿಂಡಿಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸಿ ಹೊರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಲಿಕಂಬಕ್ಕೆ ಬಲಿಕೊಡುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾಳೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ ನಂಬುತ್ತಾರೆ.'[೭] ಕೋಲಾರದ ಸುತ್ತಲ ಏಳು ಗ್ರಾಮಗಳವರು ಈ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಹೊರಗೆ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಕೋಲಾರಮ್ಮನ ದೇವಾಲಯವಿಂದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಚಾಮುಂಡಿ ಮತ್ತು ಯೋಗೀಶ್ವರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ಶಾಸನವೊಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವಿಯರು ರಕ್ತ ತರ್ಪಣ ಬೇಡುವವರಾದರೂ, ಇವರನ್ನು (ಈ ದೇವಿಯರನ್ನು) ಪೂಜಿಸುವವರು ಮಾತ್ರ ಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ.'[೮] ಬಲಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಬೂದುಕುಂಬಳಕಾಯಿಗೆ ಕುಂಕುಮ ಬಳಿದು ಅದನ್ನೇ ಬಲಿ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನೈವೇದ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕೋಲಾರಮ್ಮನಿಗೆ ನರಬಲಿಯ ಅರ್ಪಣೆ ಇದ್ದದ್ದು ನಂತರ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗೆ ಬದಲಾಯಿತು. ಈಗದು ಬೂದುಕುಂಬಳಕಾಯಿಯ ನೈವೇದ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕಿಳಿದಿದ್ದು, ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಲಾಗಿದೆ.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ದಕ್ಷಿಣದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ಷೀಣಿಸಿದಾಗ ಪುನಃ ವೈದಿಕರು ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಗುಡಿ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆಗಳನ್ನು ತಾವೇ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರು. ಕಂಚಿಯ ಕಾಳಿ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲೂ (ಈಗ ಕಾಮಾಕ್ಷಿ) ಹಿಂದೆ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಆಚಾರಿಗಳು ಪೂಜಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಕಳೆದ ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನವರೆಗೂ ಮೂಲ ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯ ದೇವಾಲಯದ ಅರ್ಚಕ ಸ್ಥಾನ ಅವರಿಗೇ ಮೀಸಲಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕೆಂದು ವಾದಿಸಿ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆ ವಾಲಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ ನೂರಾರು ಗುಡಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಪೂಜಾ ಬಲಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವೈದಿಕ ಪೂಜಾ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಾಗತೊಡಗಿದಾಗ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯರ ಪೂಜಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪೂಜಾರಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾದಂತಾಗಿ ಅವರು ಇಂದಿಗೂ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಹೀನಾಮಾನವಾಗಿ ಬೈಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಪೂಜಾರಿಯು ಕೆಳವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ "ಆಸಾದಿ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಬೈಯುವುದು ಮತ್ತು ಉಗುಳುವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ "ಬೈಯುವ ಮತ್ತು ಉಗುಳುವ ವಿಧಿ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶೋಷಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬೈಯುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಥ ಆರಾಧನಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಸಾದಿ ಅವರನ್ನು ಬೈಯದಿದ್ದರೆ ಆಸಾದಿಯೇ ತನ್ನ ವರ್ಗದವರಿಂದ ಏಟು ತಿನ್ನುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಭಯದಿಂದ ಆತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಸಿಕ್ಕಾಪಟ್ಟೆ ಬೈಯುತ್ತಾನೆ.'[೯] ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದ್ರಾವಿಡ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಆಚರಣಾ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ತಲೆತೂರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇದು ಅವರು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಬಳುವಳಿ.

ವೈದಿಕ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಮಣಿಯದ ದ್ರಾವಿಡ ಕೃಷಿಕ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಪರಂಪರಾಗತ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ, ಪೂಜಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕೈ ಬಿಡಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ನರಬಲಿ, ಕೆಲವೆಡೆ ಕೋಣನ ಬಲಿಗಳು ನಿಂತಿರಬಹುದು. ಬಹುತೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯೂ ನಿಂತಿದೆ. ಅಥವಾ ದೂರದಲ್ಲೇ ಬಲಿ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿ ನೀಡಿ ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ.

ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಸುಬನ್ನಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜಲದೇವತೆಯರು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ದೇವತೆಗಳಾದರು. ಇಂತಹ ಜಲದೇವತೆಯರಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಆಚರಣೆಯು ಕೇವಲ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ನೀರಿಗೆ - ನದಿಗಳಿಗೆ ನರಬಲಿ ಕೊಡುವ ವಿಧಿಗಳು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿರುವ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಗೆ ಬಲಿಯಾದವರ ಅಥವ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದವರ ಕುರಿತ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದಿವೆ. ಭಾಗೀರಥಿ, ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ, ಕಲ್ಲಕೆರೆಯ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ನದಿಗೆ ಹಾರವಾದ ಗರತಿ ಗಂಗಮ್ಮ ಅವರ ಕಥೆಗಳು ಮನಕಲಕುವ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗದ ಅಸಂಖ್ಯ ಅಜ್ಞಾತ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಗಂಗೆ ಬಲಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಜನಪದರ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತಜಲವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿವೆ.'[೧೦] ಜಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿರುವ ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಗಂಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಳನೋಟವೊಂದನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆರೆಕಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿದಾಗ ಗಂಗೆ ಮುನಿಯುತ್ತಾಳಾದ್ದರಿಂದ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುವುದೆಂಬುದಷ್ಟಕ್ಕೇ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ನೀರು, ಭೂಮಿ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಳರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೇನೋ ಮಹತ್ವದ ಸಂಘರ್ಷವೊಂದು ಅಡಗಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಆದಿಭೌತಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾದ ನೀರಿಗೆ ಸಹಜಯೋಗದ ಪಾತಳಿಯೊಂದಿದೆ. ಈ ಪಾತಳಿಗೆ ಜೀವಸರಪಳಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಗುಣ, ಲಕ್ಷಣ, ಸ್ವಭಾವದ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮವೊಂದಿದೆ. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮುರಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಗಂಗೆ ಮುನಿಯುವಳೆಂಬ ಭೀತಿ, ಆತಂಕ ಆದಿಮ ಮನುಷ್ಯನದು. ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹತೋಟಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯದು. ಆದರೆ ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯನ

ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜಗತಿಯ ಪ್ರಕೋಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ಅವನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ ಕಾರುಣ್ಯವೇ ಪ್ರಕೋಪದ ಕ್ರೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನದಿ ಪ್ರಕೋಪಗಳಿಂದಲೇ ನದಿದಂಡೆಯ ನಾಗರಿಕತೆಗಳೆಷ್ಟೋ ನಿರ್ನಾಮವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ ಇತಿಹಾಸ ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯವೇನಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಯಾವ ಸಹಜಯೋಗವನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸಿರುತ್ತಾನೋ, ಆ ಪಾಪಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಅನುಭವಿಸುವ ನರಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ನೀರಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ನೀರಿನ ಪ್ರತಿರೂಪವೇ ಆದ ರಕ್ತದ ತರ್ಪಣ ಬಿಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಗೆದಾಗ ಕೆರಳಿದ ಗಂಗೆ "ನನ್ನ ಬೂಮೀನೆ ಅಗೆಯಾಕೆ ನೀನ್ಯಾರೋ? ಮಡದಿ ವೂವಿನ ದೇನ ಕೊಡುತೀಯೇನೋ?" ಎಂದು ತನ್ನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅತಿಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಗಂಗೆ ಭೂಮಿ ಅಗೆದ ವಡ್ಡರ ದ್ಯಾಮಣ್ಣನಿಂದ ಜೀವಬಲಿ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಇಂತಹ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಜನಪದರ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮನುಷ್ಯ ನದೀ-ನೀರಿಗೆ ನರಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ರಕ್ತತರ್ಪಣ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಹಜಯೋಗ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಾನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂಬ ಅರಿವಿದ್ದದ್ದರಿಂದಲೇ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ / ನೀರಿನ ಸಹಜಯೋಗ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಮಾನವನ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಧರ್ಮ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ನೀರಿಗೆ, ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಶರಣಾಗಿ ಬಲಿ ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನದು ಅಧರ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುತ್ತಿದ್ದ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಅಧರ್ಮ ಪರಿಸರ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ, ಯಾವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ, ಸಂಕೋಚಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆಕ್ರಮಣ ನಡೆಸುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಈಗ ಬಲಿ ನೀಡದಿದ್ದರೂ ಮುನಿವ ಪ್ರಕೃತಿ ತನ್ನ ಬಲಿಯನ್ನು ತಾನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾದ ಧರ್ಮವೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಮಾನವ ರೂಪಿತ ಕೃತಕ ಧರ್ಮಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಿರಂತರ ಹಾಗೂ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿ ನಾವು ಈ ಬಲಿಪರಂಪರೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪ - ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಯಿದ್ದದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ನಂತರ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಗಳೆರಡರ ರೂಪಗಳೂ ಇಂದು ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಆದಿಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಬಲಿಯೇ ಇದ್ದದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದ್ರಾವಿಡ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕೃಷಿಮೂಲದ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಾಗಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಾಮದೇವತಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು. ಹಿಂದೆ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳೇ ವನದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪುರುಷರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ನಿಷಿದ್ಧವಿದ್ದಿತೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಹಾಗೂ ವೃಂದಾದೇವತೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ವನದೇವತೆಯ ವನದೊಳಕ್ಕೆ ಪುರುಷರ್ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಆ ದೇವತೆಗೆ ಕೊಟ್ಟು ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಸಿ ಕೂಡಲೇ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಲಿ

ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷರೇ ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗಿದ್ದದ್ದು. ಎಂದಿನಿಂದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತೋ ಅಂದಿನಿಂದ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರಬೇಕು. ಪೂಜಾರಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀವೇಷ ಧರಿಸುವುದೂ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಕರಗ ಹೊರುವವರು ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷದೊಂದಿಗೆ ಕುಣಿವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಲಿಗಳಲ್ಲೂ ಕನ್ನೆಯರು ಇಲ್ಲವೇ ಬಸುರಿಯರ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬಲಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಕನ್ನೆನೆಲವೆನ್ನುವುದು ಸಮೃದ್ಧತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಬಸುರಿಯರನ್ನು ಫಲತುಂಬಿದ, ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಎಂಟುಕಾಲಿನ ಬಲಿಯೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಲಿಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನದಿಗೆ, ಕೆರೆ ಬಾವಿಗಳಿಗೆ, ಅಣೆಕಟ್ಟೆಗಳಿಗೆ, ಅಂದರೆ ಜಲದೇವತೆಯರಿಗೆ, ಬಲಿನೀಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನೇ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿಸುವುದು ಮಾಮೂಲಿಯಾದ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯತೊಡಗಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಲದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹಾರವಾದವರೆಲ್ಲರೂ ಮಹಿಳೆಯರೇ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಬಂದಮ್ಮ, ಭಾಗೀರಥಿ, ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಕಲ್ಲುಕೆರೆಯ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಗರತಿ ಗಂಗಮ್ಮನಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಬಲಿ ಕುರಿತ ದುರಂತ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಕೂಡ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ. ಭಾಗೀರಥಿಯ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಮಹದೇವನೂ ನೀರಿಗೆ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನಾದರೂ ಅದು ನೀರಿಗೆ ಬಲಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅವನು ತನ್ನ ಮುದ್ದಿನ ಮಡದಿಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವೇಳೆಗೊಂಡಿದ್ದನೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುವಂತಿದೆ. ಭಾಗೀರಥಿಯ ಗಂಡನ ಆತ್ಮಾಹುತಿಯನ್ನು ಬಹುಶಃ ನಾವು ಮಾನಸಿಕ ಹಂತದ ಪ್ರೀತಿಯ ವೇಳೆವಾಳಿತನವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಜಲದೇವತೆಯರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇನ್ನುಳಿದ ಮಾತೃದೇವತೆಯರು ಪುರುಷ ಬಲಿಯನ್ನೇ ಬಯಸಿದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದಾಗ ಪುರುಷ ಬಲಿಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸಲಾಯಿತಾದರೂ ಅದು ಕೇವಲ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದು ಪುರುಷನ ಮಣ್ಣಿನ ಪುತ್ಥಳಿ, ಟೆರ್ರಾಕೊಟ್ಟಾ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ಶಿರದ ಬದಲು ಕೇಶಮುಂಡನ, ಹೂವಿನಹಾರ ಹಾಗೂ ಪುರುಷಮೃಗಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಪುರುಷರು ತಾವು ಪ್ರಾಣದ ಗಂಡಾಂತರವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಸಂಚಿರುವಂತೆಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಬಲಿಗೊಡುವ ಸಂಚಾಗಿಯೂ ಪುರುಷನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಪಲ್ಲಟವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಮುಂದೆ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯ ಬಲಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ದೈವತವು ಲಿಂಗಭೇದವಿಲ್ಲದಂತಹುದು. ಅಂದರೆ ಮಾತೃದೇವತೆಯಾದರೂ, ಪಿತೃದೇವತೆಯಾದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಭಕ್ತರ ಪಾಲಿಗೆ ಒಡೆಯ, ಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರಭು ಅಂತಾಗಿ ಹೋಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಕ್ತರು ಕೂಡ ಲಿಂಗಭೇದವಿಲ್ಲದಂತೆ

ಹೆಣ್ಣಾಗಿದ್ದರೂ, ಗಂಡಾಗಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಆ ಒಡೆಯನಿಗೆ ಸತಿಗಳೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಸತಿ ನೆಲೆಯ ಕಡುನಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರೀತಿ, ನಿರ್ವಾಜ್ಯ ಪ್ರೇಮ, ಅಕಳಂಕಿತ ಆರಾಧನೆ ಇವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯ ಸೋಪಾನಗಳೆನಿಸಿದವು. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಈ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸತಿ-ಪತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತ ಹೋಯಿತು. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಶರಣ ಸತಿ - ಲಿಂಗಪತಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಈ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಗೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೆಂತೋ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವನೂ ಅಷ್ಟೆ. ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೂರಿತ್ತು. ವಿಷ್ಣು ಜಗತ್ತಿಗೇ ಒಡೆಯನಾದ್ದರಿಂದ ತಮಗೂ ಅವನೇ ಒಡೆಯ ಎಂಬುದು ಲಿಂಗಭೇದವಿಲ್ಲದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಭಕ್ತರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಗೋದಾಗೆ ವಿಷ್ಣು ಹೇಗೆ ಗಂಡನೋ ಚೈತನ್ಯನಿಗೂ ವಿಷ್ಣು ಗಂಡನೇ ಆಗಿದ್ದ.

ಈ ರೀತಿಯ ನರಬಲಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳ ಪಲ್ಲಟ, ಪುರುಷನ ವಧಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಸಂಚು ಮತ್ತು ಬಲಿಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಂಕೇತಿಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತ ಬಂದ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಳೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ದಮನಿಸಿ, ಹೊಸ ಧರ್ಮ ಉತ್ಕರ್ಷಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯೂ ಅಡಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಹಳೇ ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಹಾಗೂ ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬದಲಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಪಲ್ಲಟ ಹಳೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ದಮನವಾಗಿಸುವ ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ತಂತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ.'[೧೧] ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದ್ದು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ. ದೇವದಾಸಿ, ಬಸವಿ ಹಾಗೂ ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆಗಳು ಕೂಡ ಎಲ್ಲವ್ವನಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಲೈಂಗಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಮರ್ಪಣಾ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ದೇವದಾಸಿಯನ್ನಾಗಿಸುವ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯದ ಎದುರಿನ ಕಗ್ಗಲ್ಲಿನ ಕುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿದ ಚೂಪು ಕಡ್ಡಿಯೇ ಅವಳ ಬಲಿಗಂಬವೂ ಆಗುವುದನ್ನು ಬಾರ್ಬೋಸಾ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ವಿಧಿಗಳು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಕನ್ಯೆಯು ಅಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿರುವ ಕಡ್ಡಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ತನ್ನ ಕನ್ನೆತನವನ್ನು ನೀಗಿ ಕಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ರಕ್ತವನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ.'[೧೨] ಹೀಗೆ ದೇವರೆದುರಿಗೆ ರಕ್ತಚೆಲ್ಲುವ ರಕ್ತಬಲಿ ಆಚರಣೆ ಲೈಂಗಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿದಾನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವ್ವನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರಣ ಹೀಗಿದೆ: 'ಐದನೆಯ ಮಗು ಹೆಣ್ಣಾದರೆ ಅದನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರ ಬದಲು ದೇವಿಯ ಉಡಿಗೆ ಹಾಕುವುದೇ ಲೇಸೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.'[೧೩] ಅಂದರೆ ಬಲಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ದೇವಿಯ ಉಡಿಗೆ ಹಾಕುವುದೆಂಬ ಜನರ ಭಾವನೆಯೇ ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿ

ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹಾರ ಕೊಡುವ ಮಾತು ಪದೇ ಪದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೂ ಸಹ ಸಿಡುಬು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲೆಂಬ ಹರಕೆ, ಹಾರೈಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಭಕ್ತರು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ದೇವಿಗೆ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವೇಶ್ಯಾ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ದೇವಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸುವ ಈ ಹುನ್ನಾರ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೊಬ್ಬಳ ಭವಿಷ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ಬಲಿಗೊಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. 'ಜೋಗತಿ ಸತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪತಿ' ಎಂಬ ಧ್ಯೇಯ ವಾಕ್ಯ ಜೋಗತಿಯರದಾಗಿದೆ. ಶರಣರ 'ಶರಣ ಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿ' ಎಂಬ ಆಶಯ ಲೈಂಗಿಕ ವಿಕೃತಿಯ ಆಯಾಮದೊಂದಿಗೆ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿದೆ.

ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕೂವಗಂ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆಯೊಂದರ ಕುರಿತು 'ದಿ ವೀಕ್' ಪತ್ರಿಕೆ ೧೯೯೪ರಲ್ಲಿ ವರದಿಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿದಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕೂವಗಂ ಆಸುಪಾಸಿನ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ 'ಪಾಂಡವರು ಹಾಗೂ ಕೌರವರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೌರವರದ್ದೇ ಮೇಲುಗೈಯಾದಾಗ ಪಾಂಡವರು ತಾವು ಜಯಗಳಿಸಲು ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕೃಷ್ಣ ಬಲಿಷ್ಠನಾದ ಪಾಂಡುವಂಶೀಯನೊಬ್ಬನ ಬಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅರ್ಜುನನ ದಾಸಿಯ ಪುತ್ರನಾದ 'ಅರವಾನ್' ತಾನು ಬಲಿಯಾಗಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬಲಿಗೆ ಮುಂಚೆ ತನಗೆ ವಿವಾಹ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಶರತ್ತನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಯುವವನನ್ನು ಯಾರೂ ವಿವಾಹವಾಗಲು ಮುಂದೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ವಿಷ್ಣುವೇ ಮೋಹಿನಿ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಅರವಾನ್‌ನನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅರವಾನ ಮಾರನೇ ದಿನವೇ ಬಲಿಯಾಗಿ ಹುತಾತ್ಮನಾದಾಗ ಮೋಹಿನಿ ಕೈಬಳೆ ಒಡೆದುಕೊಂಡು, ಅರಿಶಿಣ ಕುಂಕುಮ ಅಳಿಸಿಹಾಕಿ ಶೋಕಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪುರಾಣದ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸುತ್ತ ನಪುಂಸಕರು ಅಥವಾ ಹಿಜಡಾಗಳು ಕೂಡ ಅರವಾನನ ಕೈಗೆ ತಾಳಿಯನ್ನು ಸೋಕಿಸಿ, ಪೂಜಾರಿಯಿಂದ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಅರವಾನನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಸಿಡಿಸಿ, ತಕ್ಷಣ ಮಂಗಳ ಸೂತ್ರ ತೆಗೆದು ಹಾಕಿ ರೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೂವಗಂ ಹಳ್ಳಿಯ ಕೂತಂಡವರ್ ಗುಡಿಯ ಆಚರಣೆ.'[೧೪] ಸವದತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೂ ಸಹ ಜೋಗಪ್ಪಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಗಂಡ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವ್ವನೇ. ಇದು 'ಸಮರತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದವರಿಗೆ ದೈವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೊಡಮಾಡಿರುವ ಬಲಿದಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲವೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ. 'ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೨೯ರಲ್ಲಿ ಚೀನೀ ಯಾತ್ರಿಕನೊಬ್ಬ ದಾಖಲಿಸಿದಂತೆ ಮಲಬಾರಿನ ತಿರುವಾಂಕೂರಿನಲ್ಲಿ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳೇ ಸ್ವ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ

ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವಿದ್ಯುಕ್ತ ಆಚರಣೆಯ ನಂತರ ದೇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದರೆ ಪೂಜಾರಿಯೊಂದಿಗೆ ಅವರು ರಮಿಸಬೇಕಿತ್ತು.'[೧೫] ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿದಾನದ ಚಿತ್ರಣ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ನರಬಲಿಗಳು, ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿಗಳು ಹಾಗೂ ದೇವದಾಸಿ, ಬಸವಿ, ಬೆತ್ತಲೆ, ರುದ್ರಗಣಿಕೆ ಹಾಗೂ ಜೋಗಪ್ಪ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗಿನ ಮನುಷ್ಯನ ಭೀತಿಪೂರಿತ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯದ್ದು ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ನಿಗೂಢ ಭಯಗಳ ಕಾರಣದ್ದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಬಲಿಗೊಳ್ಳುವುದೊಂದೇ ದಾರಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಮನೋ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಬೇಡುವಂತಹ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಡಾ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯೂರ್, ಆಫ್ರಿಕನ್ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ, ಪುಟ : ೨೯೭.

೨. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ), ಪುಟ : ೧೦೩ (ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ-೩)

೩. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ), ಪುಟ : ೧೦೩ (ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ-೩)

೪. ಡಾ.ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೦.

೫. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ - ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್.ಶ್ರೀಮತಿ) ಪುಟ : ೯೮.

೬. ಡಾ. ಆರ್ವಿಯಸ್ ಸುಂದರಂ, ದ್ರಾವಿಡ ಜಾನಪದ, ಪುಟ : ೧೭೮.

೭. ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ಕೋಲಾರಮ್ಮ, ಪುಟ : ೩೩.

೮. ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ಕೋಲಾರಮ್ಮ, ಪುಟ : ೨೫.

೯. ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ಕೋಲಾರಮ್ಮ, ಪುಟ : ೧೦.

೧೦. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೩೯.

೧೧. ದಿ ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೀಡಿಯಾ ಆಫ್ ರಿಲಿಜಿಯನ್, ಸಂ. ೧೨, ಪುಟ : ೫೪೬.

೧೨. ಉದ್ಧೃತ: ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ, ಹಸುಬೆ, ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು (ಆಧಾರ: ಪ್ರವಾಸಿ ಕಂಡ ಇಂಡಿಯ, ಪುಟ : ೯೯) ಪುಟ : ೬೪.

೧೩. ಡಾ. ಕಮಲ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ, ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ: ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಅರ್ಪಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ (ಲೇಖನ) ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ, ಪುಟ : ೧೩೭

೧೪. ಡಾ. ಕಮಲ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ, ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ: ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಅರ್ಪಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ (ಲೇಖನ) ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ, ಪುಟ : ೧೩೮.

೧೫. ಡಾ. ಕಮಲ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ, ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ: ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಅರ್ಪಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ (ಲೇಖನ) ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ, ಪುಟ : ೧೩೬.

೩.೩

ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿ

ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಬಲಿಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ನರಬಲಿ, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವೇದಗಳಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಪುರಾಣಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರ ಸ್ಮೃತಿಗಳು, ಶಾಸನಗಳು, ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪ್ರವಾಸಿಗರ ದಿನಚರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳ ಪಾತ್ರ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದರೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಶಾಸನಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧಿತ ಹಾಗೂ ಉಳ್ಳವರ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಿರುತ್ತವೆ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು, ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ನಿಷಿದಿಗಲ್ಲುಗಳು ಮಾತ್ರ ಧಾರ್ಮಿಕ / ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಕಲಕುವುದರಿಂದ ಸಮುದಾಯದ ಹುತಾತ್ಮರ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಬಲಿಯಾಗುವ ಕೆರೆಕಟ್ಟೆ, ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಲ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಸಂಕಟದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಗೊಳ್ಳುವ ಮುಗ್ಧರ ಕಥಾನಕಗಳು ಬಹುತೇಕ ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸೇರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವಗಳು ಕೂಡ ಅವರ ಬದುಕಿನಂತೆಯೇ ತುಂಬಾ ಅಗ್ಗ. ಆದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಪ್ರಾಣಬಲಿ ನೀಡಿ ಹುತಾತ್ಮರಾದವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ನೆನಪು ಮತ್ತು ನಾಲಗೆಯ ನಡುವೆ ಚಿರಂಜೀವವಾಗಿಸಿವೆ. ಇದು ಬಡವರ ಬಗ್ಗೆ ಎಂದೆಂದಿನಿಂದಲೋ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿ - ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತ ಬಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ವಲಂತ ನಿದರ್ಶನವಾಗುಳಿದಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳಂತೆ ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಿಖರವಾದ ಕಾಲ-ದೇಶ, ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾರವಾದರೂ ಕಾವ್ಯ ಕರುಳಿನ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಂದ ಸಹೃದಯಗಳನ್ನು ಕಲಕುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ; ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತಲೆ ಬಂದಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ

ಇದುವರೆವಿಗೂ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಾಸನಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಉಳ್ಳವರು ನೀಡಿದ ದಾನ ಶಾಸನಗಳಾಗಿವೆ. ದತ್ತಿ-ದಾನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಮುದಾಯದ ಶಿಖರಪ್ರಾಯ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗುವ ಹುತಾತ್ಮವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಶಾಸನಗಳು ಎರಡನೇ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಸಂಖ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ನಂತರದ್ದು ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳ ಸ್ಥಾನ. ಸಮುದಾಯ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿಯಾದವರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಯಾವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಪೀಡನೆಗೂ ಒಳಗಾಗದ ವಿದೇಶೀ ಪ್ರವಾಸಿಗರ ದಿನಚರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗದುಗಿನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿವೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಾದ ಸತಿ, ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕ, ಗರುಡ, ಜೋಳವಾಳಿಗಳ ಲಭ್ಯ ಶಾಸನಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಮತ್ತು ಪಾಠಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪರಿಶೀಲಿಸಿರುವುದು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳನ್ನು - ವಿವಿಧ ಬಲಿ - ಬಲಿದಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತಹವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವೂ ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಲ್ಲ ಸೂಕ್ತಕ್ರಮವೂ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಟ್ಟಂತಹ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಹಾಗೂ ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್‌ರವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಸತಿ ಶಾಸನಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಧಿ, ಬಲಿದಾನ, ವೀರ ಮರಣಗಳ ಸ್ಮಾರಕ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕೂಡ ವಿವರವಾಗಿ, ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಯೂ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಶಾಸನಗಳು ಹಾಗೂ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗುವುದು. ಸುಮಾರು ೫ ಅಥವಾ ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಡಿ ಶಾಸನವೇ ಬಹುಶಃ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಥಮ ಬಲಿದಾನದ ಶಾಸನವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಕದಂಬ ರವಿವರ್ಮನ ರಾಣಿಯ ಸಹಗಮನದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಶಾಸನದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೈದು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಕುರಿತ ಶಾಸನಗಳು ದೊರೆತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶ ಕುತೂಹಲಕರವಾದುದು. ನಂತರ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಕ್ರಿ.ಶ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆವಿಗೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪೂರಕವೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ಕದಂಬ ರವಿವರ್ಮನ ರಾಣಿಯ ಕವಡಿ ಶಾಸನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಡುವಿನ ನಾಲ್ಕೈದು ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆ, ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲೂ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸತಿ ಆಚರಣೆಯಿದ್ದೂ ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲುಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲವೋ ಅಥವಾ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ನಮಗಿನ್ನೂ ದೊರೆತೇ

ಇಲ್ಲವೊ ಎಂಬುದೂ ಬಗೆಹರಿಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಸತಿ ಆಚರಣೆ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಯಾಕಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ವಿವರಣೆಗಳು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕನಿಷ್ಠ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಹಿಳೆಯರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗಾದರೂ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಕ್ರೂರ ಹೊಡೆತಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿದ್ದರೆಂದೇ ಈ ಸದ್ಯ ನಾವು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕವಡಿ ಶಾಸನದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮೊದಲ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಶಾಸನ ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೦೮ರ ಕಾಲದ್ದು. '೯೦೮ ರಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗಡೆ ತೊಮ್ಮನೆಂಬವನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯಲು ಅವನ ಮಡದಿ ಬಳಕ್ಕ ಕೈಗೊಂಡ ಸಹಗಮನದ ಉಲ್ಲೇಖ (SII. IX-I 56 ಕೋಗಳಿ) ಮತ್ತು ೯೬೨ ರಲ್ಲಿ ಬಿದಿಯಣ್ಣನ ಮಡದಿ ಜಕ್ಕಬ್ಬೆ ಮಹಾಸತಿಯಾಗಲು ಅವಳ ತಂಗಿ ಜಾಬೆ ಮಾಸ್ತಿಶಿಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖ (EC.VIII ಸೊರಬ 457. ಬೆನ್ನೂರು)'[೧] ಗಳೇ ಆರಂಭದ ಮಾಸ್ತಿ ಶಾಸನಗಳಾಗಿವೆ. ೧೦ನೇ ಶತಮಾನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಕವಡಿ ಶಾಸನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಈ ಮೂರು ಮಾಸ್ತಿ ಶಾಸನಗಳು ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳತ್ತ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ೧೦ನೇ ಶತಮಾನ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಆಚರಣೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿರಳವಾಗಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಕೇವಲ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಯೋಧ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು. (ಬಿದಿಯಣ್ಣನೂ ಒಬ್ಬ ಯೋಧನಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲವಾದರೆ ಈ ಅಂಶ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ನಿಜವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.)

'೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆ ಬಂದರೆ ೧೦೫೧ರ ಉತ್ತರಾಣಿಹಳ್ಳಿ ಶಾಸನವು ಬೋಗಾರ ಕರಡಿಸೆಟ್ಟಿಯ ಮಡದಿ ನಾಗಮ್ಮನ ಚಿತಾಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.'[೨] ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ಕೂಡ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧೀ ಮಹಾಸತಿ ಶಾಸನಗಳೆ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ, ಆಗಾಗ ವೀರಪತ್ನಿಯರು ಕೂಡ ಸತಿ ಹೋದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಇವು ಆಡಳಿತವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಕರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಂತಿವೆ. '೧೨೮೬ರ ಹಾರೋಬೆನವಳ್ಳಿ ಶಾಸನ ತುರುಗೋಳದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಬೊಮ್ಮರಸನ ಮಡದಿ.... ಬೆವನಾಯಕಿತ್ತಿ "ತೋಳುಕೆಯಿಗೊಟ್ಟ" ವಿಷಯವನ್ನು'[೩] ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೮೮ರಲ್ಲಿ 'ಹಾವು ಕಡಿದು ಸತ್ತ ದೇವನಾಯಕನ ಸತಿ ಮುದ್ದನಕೇತಿ'[೪] (EC. VIII ಸೊರಬ ೪೮೩. ದೂಗೂರು) ಸತಿ ಹೋದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುಗಳಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡು ಮಡಿದ ಯೋಧರ ಪತ್ನಿಯರೇ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಸತಿ ಹೋದದ್ದು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಯೋಧರು ಜೈನ ಮತಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದಾಗ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸತಿಯರು ಸನ್ಯಸನ ವಿಧಿ (ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿ)ಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಜಿಸಿದ ಶಾಸನಗಳು ಕೂಡ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯವಾಗಿವೆ. 'ಸತ್ಯವೆಗ್ಗಡೆ ಎಂಬುವವನು ಮಡಿದಾಗ ಅವನ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರು ಸನ್ಯಸನ ವಿಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಶಾಸನ (MAR (1943) P.71, C. 1150 A.D.) ವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ.'[೫] ಜೈನರು ವೈದಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶದ ಮೂಲಕ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸದೆ,

ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಜಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೂ ಹಾಗೂ ಮುಕ್ತಿದಾಯಕವೂ ಆಗಬಲ್ಲದೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವಂತಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಬಗೆಯ ಅಪರೂಪದ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿಯ ಮೂಲಕದ ಅನುಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜೈನರಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಧರ್ಮಸಮ್ಮತ ವಿಷಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜೈನ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೂಡ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮಹಾಸತಿಯರಾಗಿರುವ ವಿಷಯ ಹಲವಾರು ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿ ಶಾಸನಗಳ ಮುಡಿಯ ಮಾಣಿಕ್ಯವೆಂದೇ ಹೆಸರಾದ ಶಾಸನ ಬೆಳತೂರಿನ ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಶಾಸನ. 'ಹೆಗ್ಗಡದೇವನ ಕೋಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬೆಳತೂರು ಗ್ರಾಮದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೫೭ರ ಶಾಸನವು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿದ್ದು, ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಶಾಸನವೆಂದೇ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ದೇಕಬ್ಬೆ ನುಗುನಾಡಿನ ಅಧಿಪತಿ ರವಿಗನ ಮಗಳು. ಅವಳನ್ನು ನವಲೆನಾಡಿನ ಅಧಿಪತಿ ಏಚ ಎಂಬಾತನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅವರಿಬ್ಬರ ಬಾಳು ಸುಖಮಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಅವಳ ಗಂಡ ಏಚ ತನ್ನ ದಾಯಾದಿಗಳೊಡನೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿದಾಗ, ಸೆರೆಸಿಕ್ಕ ಅವನನ್ನು ತಲಕಾಡಿಗೆ ಒಯ್ದು ಕೊಂದರು. ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕ್ಷಣವೇ ದೇಕಬ್ಬೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಳು. ತಾಯಿ, ತಂದೆ, ಬಂಧುವರ್ಗ ಎಲ್ಲರೂ ಬಂದು ಬೇಡ ಬೇಡ ಎಂದು ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಬೇಡಿಕೊಂಡರೂ, ತಾನು ಸಹಗಮನ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಹೆತ್ತ, ತಂದುಕೊಂಡ ಎರಡು ಮನೆಗಳಿಗೂ ಅಪಯಶಸ್ಸು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.'[೬] ತನ್ನ 'ಕುಲದೀಪಕಿ' 'ಕುಲಪುತ್ರಿ' ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಸಹಗಮನದ ವಿಷಯವನ್ನು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗುವಂತಹ 'ಶಿಲಾಸ್ತಂಭ ಶಾಸನ'ವನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸಿದ ರವಿಗನು ಅದನ್ನು ನೆಡಿಸಿದನೆಂಬ ವಿಷಯವು ಕೂಡ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.

'ಸ್ತ್ರೀ ವಿಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಅಷ್ಟು ಸುಂದರವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ ಸರಿ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬೊಮ್ಮೇನಹಳ್ಳಿಯ ಮತ್ತು ಕಿತ್ತೂರ ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿರುವ ಮಾಸ್ತಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು ತುಂಬ ಮೋಹಕವಾಗಿವೆ.'[೭] ಬೊಮ್ಮೇನಹಳ್ಳಿಯ ಮಾಸ್ತಿ ವಿಗ್ರಹಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ವಿವರಗಳ ಸಮೇತ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಆಳೆತ್ತರದ ಇವು ಅತ್ಯಂತ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಒಂದರಲ್ಲಿ "ಮಾಸ್ತಮ್ಮ" ಮೊಳಕಾಲಿನವರೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಹಾರವನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಕೊರಳ ತುಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಾರಗಳಿವೆ. ಬಲಗೈಯಲ್ಲಿ ಕಮಲದ ಹೂವು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಕೈ ತುಂಬ ಬಳೆಗಳಿವೆ. ಕಾಲಲ್ಲಿ ಅಂದುಗೆ ಇದೆ. ಸರ್ವಾಲಂಕಾರ ಭೂಷಿತೆಯಾದ ಇವಳ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಅವಳ ಗಂಡ ವೀರ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗಿಂತ ಅವಳೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಶಿಲ್ಪದಿಂದಲೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ... ಇಳಿಸಿದ ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ನಿಂಬೆ ಹಣ್ಣು ಹಿಡಿದಿವೆ.... ಈ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಕಲ್ಲಿನ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯ ಹೆರಳನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬಿಡಿಸಿರುವುದು. ಹೆರಳಿಗೆ ಕೇದಗೆಯನ್ನು ಹೆಣೆದು, ಕೊನೆಗೆ ಕುಚ್ಚು ಕಟ್ಟಿರುವ ರೀತಿ

ಮನಮೋಹಕವಾಗಿದೆ.'[೮] ಎಷ್ಟೋ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಇರದೆ ಕೇವಲ ಮಹಾಸತಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿರಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥವು ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು 'ಕೆಳದಿಯ ಕರಿಯ ತಿಮ್ಮೇಗೌಡನು ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾಗಲು ಆತನ ಮದವಳಿಗೆ ರಾಮಕ್ಕನು ಮಹಾಸತಿಯಾದಳು'[೯] ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ೧೬೮೯ರ ಕೆಳದಿಯ ಶಾಸನ. ಬರೀ ಮಹಾಸತಿಯಾದವಳ ಚಿತ್ರ ಮಾತ್ರವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು 'ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸನವೂ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು 'ಮಾಸ್ತಿ ಶಾಸನ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲಿನ ಬಲಗೈ ತೋಳನ್ನು 'ವ್ಯಾಸನ ತೋಳು' ಎಂದು ಕೆಲವರು ತಪ್ಪಾಗಿ ಕರೆದಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಶೈವಕ್ಕಿಂತ ವೈಷ್ಣವ ಮತವು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸಾರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎತ್ತಿದ ವ್ಯಾಸನ ತೋಳನ್ನು ವೀರಭದ್ರ ಮೊದಲಾದ ಗಣಪ್ರಮಥರು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಿದರೆಂದೂ, ಅದೇ ವ್ಯಾಸನ ತೋಳೆಂದೂ ಒಂದು ಮಿಥ್ ಇರುವುದರ ಕುರಿತು ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮಾಸ್ತಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ಸಮರ್ಥನೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಕಂಬದಿಂದ ಎರಡು ಕೈಗಳು ಹೊರಟಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಅದನ್ನು 'ಇಕ್ಕೈ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಎತ್ತಿದ ಬಲಗೈ ಜನತೆಗೆ ಆಶೀರ್ವಾದ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ'[೧೦] ಎಂಬುದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪುರಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ 'ತೋಳುಕೈ ಕೊಡು' ಎಂಬ ಮಾತು ಸಹಗಮನವಾಗು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸತಿ ಚಿತೆಯೇರುವ ಮುನ್ನ ಆಕೆಯ ಬಲಗೈ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ನಂತರ ತೋಳನ್ನು ಕೆತ್ತುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಸಹ ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಬಲಗೈ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿರುವ ಚಿತ್ರಗಳು ಭಾರತದ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಸಿಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಕಂಬದಿಂದ ಒಂದು ತೋಳು ಇಲ್ಲವೇ ಎರಡು ತೋಳುಗಳು ಹೊರಟಂತೆಯೋ ಎತ್ತಿದಂತೆಯೋ ಕೆತ್ತಿರುವುದರ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇಕ್ಕೈ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು ಸವತಿಯರಿಬ್ಬರ ಸಹಗಮನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸತಿ ಕನ್ನಡಿ, ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಹಿಡಿದು ನಿಂತಿರುವಂತೆಯೂ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲಿನ ಮೂಲೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪತಿ ವಿಗ್ರಹವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲುಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಶಿವಲಿಂಗವಿರುವುದು ಮಹಾಸತಿ ಶಿವಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಹೊಂದಿದಳೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆ. ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರನನ್ನು ಕೆತ್ತುವುದು ಆಕೆಯ ಹೆಸರು ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರಿರುವ ಕಾಲವೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯಲೆಂಬ ಹಾರೈಕೆಯಿಂದಿರಬಹುದು. ಬಹುತೇಕ ಮಾಸ್ತಿ ಶಾಸನಗಳು ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಸತಿ ಹೋದವಳ ಗಂಡ ತೀರಿಹೋದ ಕಾರಣಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು. ಊರಿನ ತುರುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದದ್ದು ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜ / ಪಾಳೆಯಗಾರ / ಗೌಡನಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡು ಇಲ್ಲವೇ ಅವರ ಪರವಾದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ವೀರಮರಣ ಹೊಂದಿರುವುದು.

ಸತಿ ಹೋದವರು ಬಹುತೇಕ ಚಿತಾಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೂ ಸತಿ ಹೋದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ''ನವಲಾಷಿ ರಾಜನು ಸಾಯಲು "ಆತನ ಎಳೆತಿ ತಪರೆಯ ಕಮ್ಮರಿವುಯ್ದು"

ಅಂದರೆ ಬಹುಶಃ ಬೆಟ್ಟ (=ಕಮರಿ) ದಿಂದ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತಿರಬಹುದು'[೧೧] ಎಂಬುದನ್ನು ೧೦೮೮ರ ಹೆಗ್ಗಡದೇವನ ಕೋಟೆಯ ಹೆಬ್ಬಲಗುಪ್ಪೆ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. 'ಪುರುಷಬ್ರತ' ದಿಂದ ಸತ್ತಳೆಂಬುದನ್ನೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅನೇಕ ಜೈನ ಸ್ತ್ರೀಯರು 'ಸನ್ಯಸನ ವಿಧಿ'ಯ ಮೂಲಕ ತೀರಿಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಬೊಮ್ಮಗಾವುಂಡ ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾದಲ್ಲಿ ಆತನ ಮದವಳಿಗೆ ಬೊಮ್ಮಗವುಡಿ ಸಮಧಿ ಕುಳಿತು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂದಳು'[೧೨] ಎಂಬುದು ಸಮಾಧಿ ಮರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಗೋರಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಶವದೊಂದಿಗೆ ಕುಳಿತು ಮಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು ಸಹಗಮನಗೈದುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪ್ರವಾಸಿಗರ ದಿನಚರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಹಗಮನದ ಆಚರಣೆಯ ವಿವರಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ. 'ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಶವವನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ಬೊಕ್ಕಲಾಗಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಬಂದು ಅವನ ಕುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ತಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಾರೆಯವರು ಸುತ್ತಲೂ ಗೋಡೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೇನು ಗೋಡೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಬೇಕು, ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಗಂಡಸೊಬ್ಬ ಬಂದು ಆಕೆಯ ಕುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಹಿಸುಕಿ ಸಾಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಗೋಡೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಸಮಾಧಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ.'[೧೩] (ಸೀಸರ್ ಫೈಡರಿಕ್ - ವೇನಿಸಿನವ. ಆಧಾರ : ಪ್ರವಾಸಿ ಕಂಡ ಇಂಡಿಯಾ, ಸಂಪುಟ-೨ ಪು. ೪೬೧-೨). 'ಕೂಡಿಹೋಗು' 'ಕೂಡಿ ಸಾಯಿ' ಎಂಬ ಶಾಸನೋಕ್ತ ಪದಗಳು ಸಹಗಮನದ ಸಮಾನ ದೇಸೀ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ '... ಆತನ ವರ್ಧಾಂಗಿ ಅಮಿಗ ಗವುಡಿ ಕೂಡ ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥೆಯಾದಳು....'[೧೪] ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸತಿ ಹೋದ ವಿಧಾನ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಸಹಸಂಗತಿ' ಯಿಡಿದಳು ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗವೂ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿ ಶಾಸನಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಕಲ್ಲುಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕೆತ್ತನೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದೆಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಮತ. ಬಹುಪಾಲು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ತುತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸತಿ ಹೋಗುವವಳು ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಶಾಸನಗಳು ವಿವರವಾಗಿಯೂ, ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಶಾಸನಗಳು ಒಂದೆರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನದ ವಿಷಯ ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಸತಿ ಹೋಗುವವರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ, ಮತಗಳ ಜನರಿರುವುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ವೈಶ್ಯ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಸತಿಯಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಒಂದೆರಡು ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮಾತ್ರ. ಉಳಿದಂತೆ ಬಹುತೇಕ ಜಾತಿಗಳು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಯೋಧವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಸತಿಹೋದುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಜೈನರು, ಶೈವರು, ವೈಷ್ಣವ ಮತಾವಲಂಬಿಗಳೆಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯಿತ್ತು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗೌಡರು, ನಾಯಕರು ಬಹುತೇಕ ಯೋಧ ವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ

ಕಂಡುಬರುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. 'ಕುಂಬಾರ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಕೂಡ ಸತಿ ಹೋದ ವಿಚಾರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ.'[೧೫] ಜೊತೆಗೆ ಗೊಲ್ಲರು, ಕುರುಬರು, ಹರಿಜನರು, ತಳವಾರರು ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕುಲಗಳಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮಾಸ್ತಿ ಆಚರಣೆ ತನ್ನ ತುತ್ತ ತುದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕಾಲ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಾಸನಗಳು ಸಿಗುವುದು. ಆದರೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದಾಳಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರುಹೊಂದೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನರಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಾಸನಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಲೀ ಅಥವ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಾಗಲೀ ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನರಬಲಿಗಳ ಸೂಚನೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಚರಣೆಗಳ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ವರದಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳ, ನಿಧಿಯಾಸೆಯ ವಾಮಾಚಾರದ ಗುಹ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳಿರುವುದರ ಸೂಚನೆ ವದಂತಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವರದಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲೂ ನಮಗೆ ಲಭಿಸಬಲ್ಲದು. ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಶಾಸನ ಅಪವಾದಕ್ಕೆಂಬಂತೆ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೂ ನರಬಲಿಗಳ ಕುರಿತು ವ್ಯಾಪಕ ಶಾಸನಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ನೋಡಬಹುದು. ನರಬಲಿಗಳು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಂಗಡ / ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಳಗೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಆಚರಣೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕವೂ ಆದ ಸಮ್ಮತಿ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಲ್ಲದೆ ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆದಿವಾಸಿ / ಗಿರಿಜನರೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ನಿರಂತರ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆ ಕುರಿತಂತೆ ಶಾಸನ ಅಂತಲ್ಲದೆ ಬೇರ್‍ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ದಾಖಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಲೋಚನೆ ಬಂದಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಅವರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಸೂಚನೆ ಮತ್ತಿತರ ವಿವರಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದೇನೋ. ಊರುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಆದಿವಾಸಿ / ಗಿರಿಜನ ಹಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸನ, ಶಿಲ್ಪ, ಬಲಿಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿಕೊಡುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ ಜನರೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರಬಹುದು. ದ್ರಾವಿಡ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳು ಇದ್ದ ಕಾಲ ಇತ್ತು. ನರಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಗುಡಿಗಳನ್ನು 'ಚಂಪುಡುಗುಡಿ' (ಕೊಲ್ಲುವ ಗುಡಿ) ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೂ ಸತಿಗಳಂತೆಯೋ, ವೀರರಂತೆಯೋ ಇಲ್ಲವೆ ವೇಳೆಗೊಂಡವರಂತೆಯೋ ನರಬಲಿಯ ಬಲಿಪಶುಗಳು ಸ್ವಯಂಬಲಿಯಿಂದ ಹುತಾತ್ಮರಾದ ಚೇತನಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣವೂ ಇದ್ದೀತು. ಇದರೊಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ಅಕ್ಷರ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವು ತಲೆಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ನರಬಲಿ ಕುರಿತ ವಿರೋಧ, ಹೇಸಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿ ಅದು ಶಾಸನಬದ್ಧವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಮ್ಮತಿ, ನೈತಿಕ ಭೀತಿಗಳು ತಡೆ ಒಡ್ಡಿರಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಉಳಿದಂತೆ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಾಸನ. ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಅಂತಹ ಯಾವ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಸೃಷ್ಟಿಸಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯನ್ನು ನೀಡುವವರ ಆಹಾರ

ಪದ್ಧತಿಯೇ ಮಾಂಸಾಹಾರವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೂ ತಾವು ಬಲಿ ನೀಡುವ ಪ್ರಾಣಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹಂಚಿ ತಿನ್ನುವರಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದರ ಸಾವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಂದೂ ಕಂಗೆಡಿಸಿಲ್ಲ, ಕಲಕಿಲ್ಲ, ಘಾಸಿಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಸಂಭ್ರಮದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿಯೇ ಇಂದೂ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ - ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕುರಿ, ಕೋಳಿಯ ಬಲಿ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಾಮೂಲಿಯ ಸಂಗತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಅದನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತ ಸಾಕುನಾಯಿಗಳ ಬಲಿದಾನದ ಬಗ್ಗೆ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆಯನ ಹೆಸರು, ಶಿಲ್ಪದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠ ನಾಯಿಯ ಜೀವತ್ಯಾಗದ ಗುಣಗಾನ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳ ವಿಷಯವಂತೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಪರೂಪ. ಬದಲಿಗೆ ಅವು 'ಮೌಖಿಕ ಶಾಸನ'ಗಳಾದ ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಕಥನಗೀತೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲೇ ನಮಗಿಂದು ಲಭ್ಯ. ಕೋಟೆ, ಕೆರೆವರಿ, ಬಾವಿಗಳಿಗೆ ನೀಡಿರಬಹುದಾದ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಶಾಶ್ವತಗೊಳಿಸಲು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಜನಪದಗಳೇ ಹಿಂಜರಿದಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಸುರಿಯರನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ನೀಡಿದವರಿಗೆ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿ ವಿಲಕ್ಷಣ ನೈತಿಕ ಹಿನ್ನಡೆ ಕಾಡಿಸಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ಅವರಿಗೆ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನಿಸಿರಬಹುದಾದರೂ ಆ ಕ್ರೂರ ಕ್ರಿಯೆ ಅಮಾನವೀಯ, ಬರ್ಬರ ಅಂತ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿ ಅನಿಸದೇ ಹೋಗಿರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಮ್ಮೆ, ಗೌರವದ ಭಾವನೆಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಆಸ್ಪದವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಏನನ್ನು ಹಾಡಿ ಪ್ರಶಂಸಿಯಾರು? ಆದರೆ ಅಂತಹ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಕಲಕಿದ ಮಾನವ ಜೀವಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ - ಅಂದರೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಲಾವಣಿ - ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹಬ್ಬಿಸುತ್ತ ಚಿರಂತನವಾಗಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗೆ ಚಿರಂತನವಾದ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು 'ಮೌಖಿಕ ಶಾಸನ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಶಾಸನೋಕ್ತಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಿಜಯನಗರದರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲೆ ನರಬಲಿ, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿದೇಶೀ ಪ್ರವಾಸಿಗರ ದಿನಚರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ನಿಕೊಲೊ-ದೆ-ಕೊಂತಿಯ ಅನುಭವ ಹೀಗಿದೆ: 'ಬಿಜಿನೆಗೇಲಿಯಾದಲ್ಲಿಯೂ (ವಿಜಯನಗರ) ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ದೇವರ ರಥಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ವಿಶೇಷ ಭಕ್ತಿ ಇರುವ ಅನೇಕರು ರಥದ ಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಮೈ ಒಡ್ಡಿ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ತೂತು ಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಪೋಣಿಸಿ ರಥಕ್ಕೆ ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ತೂಗುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ತರಹದ ಬಲಿದಾನ ಎಲ್ಲಾ ಬಲಿದಾನಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂದು ಇವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.'[೧೬] ಪಾಯೇಸ್ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪ್ರವಾಸಿಯ ಪ್ರಕಾರ ದಸರಾ ಹಬ್ಬದ ಕೊನೆಯ ದಿನ ನೂರೈವತ್ತು ಕೋಣಗಳನ್ನು, ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರದ ಐನೂರು ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ವಿಜಯನಗರದಲ್ಲಿತ್ತಂತೆ. ಇದೇ ಪಾಯೇಸನು ನೀಡುವ ನರಬಲಿ - ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳ ವಿವರಗಳು ಅತ್ಯಂತ

ಅಘಾತಕಾರಿಯಾದುದಾಗಿವೆ. ವಿಜಯನಗರದರಸನು ಎರಡು ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ದೊಡ್ಡ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಪಾಯೇಸನ ಅನುಭವ ಹೀಗಿದೆ: 'ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹದಿನೈದು - ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಾವಿರ ಜನರನ್ನು ನಾ ಕಂಡೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಜನ ನೆಲ ಕಾಣದಂತೆ ಇರುವೆಗಳಂತೆ ಮುತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದರು... ಕೆರೆ ಎರಡು ಮೂರು ಸಲ ಒಡೆದು ಹೋಯಿತು. ಆಗ ರಾಜನು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕೇಳಿದನು. ಅವರು ದೇವತೆಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅದರಂತೆ ರಾಜನು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮುಂದೆ ಅರವತ್ತು ಜನರನ್ನು, ಕುದುರೆ, ಕೋಣಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟನು.'[೧೭] ಪಾಯೇಸನು ನೀಡಿರುವ ನರಬಲಿಯ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳು ಗಾಬರಿಗೊಳಿಸುವಂತಿವೆ. ಅದರ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕೂಡ ಕಷ್ಟದ ವಿಚಾರವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನ, ಪ್ರಾಣಬಲಿ ಹಾಗೂ ನರಬಲಿಯ ಆಚರಣೆ ಕುರಿತ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ - ಶಾಸನಗಳಿದ್ದಿದ್ದರೆ ನರಬಲಿಯದ್ದು, ಹೇಗಿರಬಹುದೆಂಬುದರ ಅಂದಾಜು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಷ್ಟೇ - ನೀಡಿದೆ. ನರಬಲಿಗಳ ಆಚರಣೆ ಇದ್ದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಿತರ ಮೂಲಗಳಲ್ಲೂ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕ್ಷಯಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಸಾರದ ಚತುರ್ಗತಿ ಚಕ್ರದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಪಂಚಗಮಗತಿ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷ ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಗಿಣಿಮರಣ, ಪ್ರಾಯೋಪಗಮನ ಮರಣ, ಪಂಡಿತ ಮರಣ ಎಂಬುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಆಧಾರಗಳಿದ್ದರೂ ಸಮಾಧಿ ಮರಣ ವಿಧಾನವೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದುದು. ಇಂತಹ ಸಮಾಧಿ ಮರಣದ ವ್ರತ ಹಿಡಿದು ಮರಣಿಸಿದವರ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದವುಗಳೇ ನಿಷದಿ ಶಿಲೆಗಳು. 'ಸದ್ ಧಾತುವಿನಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ನಿಷತ್ತಿ, ನಿಷಾದಿನ್ ಪದಗಳಿಗೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ವಿಶ್ರಮಿಸುವಿಕೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ನಿಷೀಧಿಕಾ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ರೂಪವೆಂದು "ವ್ರತಧಾರಿ ಕುಳಿತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಗುರುತು" ಎಂಬುದು ಇದರ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.'[೧೮] ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ನಿಷದಿ ಕುರುಹುಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

'ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ೧೦೮ ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ೨೨ ಶಾಸನಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಉಳಿದವು ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೬೦ ಶಾಸನಗಳು ಮುನಿಗಳ, ಗುರುಗಳ ಮರಣವನ್ನು, ಸುಮಾರು ೧೦ ಶಾಸನಗಳು ಅರಸರ, ಮಂತ್ರಿಗಳ ಮರಣವನ್ನು, ಸುಮಾರು ೯ ಶಾಸನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮರಣಗಳನ್ನು ಅರಹುತ್ತವೆ.'[೧೯] ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಿಷದಿಗಳಲ್ಲೂ ೫ ಶಾಸನಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಉಳಿದವೆಲ್ಲಾ ಕಂತಿಯರು ಹಾಗೂ ರಾಜಪರಿವಾರದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ನಿಷದಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದವರು ಬಹುತೇಕ ರಾಜ ಪರಿವಾರದವರೇ. ಅದರಲ್ಲೂ ಶ್ರಾವಿಕೆಯರದೆ ಹೆಚ್ಚು. ಬಹುಶಃ ರಾಜಪರಿವಾರದ ಪುರುಷರ ಯುದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ಮರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಿಷದಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಜೈನರಲ್ಲಿ ಪುರುಷರು ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಮರಣಿಸಿದಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸತಿ ಹೋಗದೆ

[illegible]

ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಅಂಶವೂ ಇದರಿಂದ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸತಿ ಹೋದವರೂ ಇರಬಹುದು. ಜೈನ ಮತವನ್ನು ಈ ನಾಡಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದ ಪ್ರಥಮರಾದ ಭದ್ರಬಾಹು, ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ (EC II ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ೧, ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೦೦ ಅಥವಾ ೭೦೦) ಹಾಗೂ ಆನಂತರದ ಮಾಸೇನ, ನನ್ದಿಸೇನ, ಮಲ್ಲಿಷೇಣರ ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ.

ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ ಹಿಡಿದು ಉಪವಾಸದ ಮೂಲಕ ಕರ್ಮಕ್ಷಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ 'ಗಂಗಮಾರಸಿಂಹ ಮೂರು ದಿವಸ, ದೇವಿಯಬ್ಬೆ ಕಂತಿ ಐದು ದಿವಸ, ಹೈವಣರಸನ ಹೆಂಡತಿ ಶಾಂತಲದೇವಿ ಹತ್ತು ದಿವಸ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯ ಚಿಕ್ಕಮಲ್ಲಣ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ದಿವಸ, ಶಾಂತಲೆಯ ತಾಯಿ ಮಾಚಿಕಬ್ಬೆ ಒಂದು ತಿಂಗಳು ಹಾಗೂ ನಾಗಮಕಂತಿ ಮೂರು ತಿಂಗಳು ನೋಂತು ತೀರಿ ಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬ'[೨೦] ವಿಷಯವು ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳ ಶಾಸನ ಮುಖೇನ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸಲ್ಲೇಖನವ್ರತದ ಮೂಲಕ ತೀರಿಕೊಂಡವರ ಸ್ಮಾರಕಗಳನ್ನು ಅವರ ಸಂಬಂಧಿಕರೋ, ಶಿಷ್ಯರೋ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದಿಂದ ಮಡಿದ ಇಡೀ ಒಂದು ಮನೆತನದ ನಿಷದಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದವರ ಸಲ್ಲೇಖನ ಮರಣಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ನಿಷದಿಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಕೆತ್ತಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೋಸುಗ ವೇಳೆವಾಳಿ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಸಮಾಧಿಮರಣವನ್ನು ಅಪ್ಪುತ್ತಲಿದ್ದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.'[೨೧] ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿಲಾಫಲಕಗಳಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ತಂಭಾಕಾರದ ನಿಷದಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಬಯಲಿನಲ್ಲೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸುಂದರವಾದ ಮಂಟಪಗಳಲ್ಲೂ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ 'ನಿಷದ್ಯಾಲಯ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ನಿಷದಿ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಅಂಶವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಷದಿ ಪೂಜೆಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿದಾನ ಬಿಟ್ಟ ವಿಚಾರವೂ ಅನೇಕ ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೭ ಮತ್ತು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯ ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವ ವಿಚಾರವು ಅವುಗಳ ಅಂಕಿಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ತಿಳಿದುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಗಳಿರುವಂತಹವು, ಶಾಸನ ಬರವಣಿಗೆಯಿರುವಂತಹವು ಮತ್ತು ಚಿತ್ರ-ಶಾಸನಗಳೆರಡೂ ಇರುವಂತಹವು ಇವೆ. ಬೋಧಿಸುವ ಗುರು, ಆಲಿಸುವ ಶಿಷ್ಯ ಮತ್ತು ಇಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಪುಸ್ತಕ ಹೊತ್ತ ವ್ಯಾಸಪೀಠವಿರುವಂತಹ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ಕೇವಲ ಜಿನವಿಗ್ರಹ ಅಥವಾ ತೀರ್ಥಂಕರನಿಗೆ ಕೈಮುಗಿದ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಇರಬಲ್ಲವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳು ಜೈನ ಧರ್ಮದ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳು, ಒದಗಿಸುವ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ನಿಷದಿ ಕಾರಣಗಳಂತಹ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅಧಿಕೃತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆಯೇ 'ಪತಿಬಲಿ ಪದ್ಧತಿ'ಯು ಅಪರೂಪದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರವಿರುವುದು ಸೋಜಿಗವಾಗಿದೆ. 'ಹೆಗೋಡೆ ಬಯಿರ ಗವುಡರು ಅವನ ಸತಿ ಸಂಗಡ ವಯಿಕುಂಠ ಪ್ರಾಪಿತರಾದರು'[೨೨] ಎಂಬುದು ಪತಿಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಏಕೈಕ ಶಾಸನೋಲ್ಲೇಖವಾಗಿದ್ದು, 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಗಂಡ ಮಹದೇವನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿ ಸತಿಯನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ, ಯಹೂದಿ, ಆ್ಯರಮಿಯನ್, ಅರಬ್, ಅಸ್ಸೀರಿಯನ್ ಮುಂತಾದ ಸೆಮಿಟಿಕ್ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಪತಿಬಲಿ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಎಂ.ಬಿ. ಎಲಿಸ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.'[೨೩] ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನರ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣಗಳಂದು ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ವಿವರಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸುತ್ತವೆ. 'ಜಯನಾಗನ್ ಎನ್ನುವವನು ಮಕರ ಮಾಸದ ದಿನದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯ ಕೊಂಡವನ್ನು ಹೊಕ್ಕ ವಿಷಯವು ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ. (SII. IX.i.9.C. 900 A.D.)'[೨೪] ಹೀಗೆಯೇ ಬೀರಯ್ಯ ಎನ್ನುವವನು ೧೧೩೩ರಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೂ ಷಣ್ಮದೋಕೋಕ ಎನ್ನುವವನೂ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ವಿವರಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಶಾಸನವು ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಅರಸನೊಬ್ಬನದಾಗಿದೆ. 'ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೮ರಲ್ಲಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ದೊರೆ ಸೋಮೇಶ್ವರನು (ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಆಹವಮಲ್ಲನು ಕುರುಗೋಡದ ಸಮೀಪ ತುಂಗಭದ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಜಿಸಿದನೆಂದಿದೆ.) ಮಹಾಜ್ವರ ಪೀಡಿತನಾಗಿ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ. (EC. VII. SK. 136. 1068 A.D.).'[೨೫] ರಾಚೆಯಳಿಯ, ಚಂಡನು, ಬೊಪ್ಪನು ಹಾಗೂ ಬೀಚಿಗನೆಂಬುವವರು ಕೂಡ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣಗಳಂದೇ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದರೆಂಬ ಅಂಶ ಶಾಸನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಹು ಹಾವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನುಂಗುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕುತ್ತಿರುವಂತಹ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ.

ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನ ಮರಣಗಳಲ್ಲಿ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಪ್ರಭುವರ್ಗದ ಹುನ್ನಾರಿನಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುವ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕ, ಗರುಡ ಹಾಗೂ ಜೋಳವಾಳಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಪ್ರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾಣೋತ್ಕ್ರಮಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜೋಳವಾಳಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಅನ್ನದ ಋಣಕ್ಕಾಗಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುವುದಾದರೆ, ವೇಳವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಲೆಂಕ, ಗರುಡಗಳು ಆತ್ಮಾಹುತಿಯ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿವೆ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹವರನ್ನು

ಬೆಳವಡಿಚರು, ವೇಳವಡಿಚರು ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೇಳೆವಾಳಿಗಳ ಚರ್ಯೆಯನ್ನು ವೇಳೆಗೊಳ್ಳುವುದು, ವೇಳೆಗೊಂಡ ಎಂಬ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೬೫ರ ಮೇವುಂಡಿಯ ಶಾಸನವು ವೇಳೆವಾಳಿತನವನ್ನು ಕುರಿತು ಖಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಶಾಸನವಾಗಿದೆ.'[೨೬] ರಟ್ಟಿಯಣ್ಣ ಎಂಬ ಬೆಳವಡಿಚನನ್ನು ಈ ಶಾಸನವು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನವು ರಟ್ಟಿಯಣ್ಣನ ನಿಜವಾದ ತಂದೆ-ತಾಯಿ ಅರಸನೇ ಆಗಿದ್ದನು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ. ಅರಸ ಸತ್ತರೆ ತಾನೂ ಸಾಯುವುದಾಗಿ ಅವನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದನೆಂಬ ವಿಷಯ ಆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ. ಆ ಶಾಸನದ ಭಾವಸಂಗ್ರಹವು ಹೀಗಿದೆ: 'ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ದಿನ ತನ್ನ ಅರಸನ ಮೈಗೆ ತುಂಬಾ ಅಸ್ವಸ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ತಕ್ಷಣವೇ ಅವನು ಕೂಳನ್ನು ತೊರೆದು ಮೂವತ್ತು ಗಾವುದಗಳನ್ನು ಒಂದು ದಿವಸದಲ್ಲೇ ನಡೆದುಬರಲು, ಅರಸನ ದೇಹವು ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿಯುವುದು ಕಾಣಿಸಿತು. ತಕ್ಷಣವೇ ಅವನು ಖಡ್ಗದಿಂದ ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.'[೨೭] ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೦೦ರಲ್ಲಿ ಚಾಲುಕ್ಯ ರಾಜನಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡು ಮಡಿದ ಶಂಭು ಎನ್ನುವವನ್ನು 'ಅವನು ಅಸಮಾನನು ಎಂದೂ, ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ, ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವ, ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ವೇಳವಡಿಚರು ನಿನಗೆ ಸಮ ಅಲ್ಲ. ನಿನಗೆ ನೀನೇ ಸಮ ಎಂದೂ ಶಾಸನವು ಅವನನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ.'[೨೮] ವೇಳೆವಾಳಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು ದೊಡ್ಡಹುಂಡಿ ಶಾಸನ. 'ಗಂಗರ ದೊರೆ ಪೆರ್ಮಾನಡಿಗಳು ಸ್ವರ್ಗವೇರಿದಾಗ ಅವರ ಮನೆಮಗತ್ತಿನ್ ಅಗರಯ್ಯಂ ಕೀಲ್ಗುಂಠೆಯಾದ ವಿಷಯವು ಆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ..... ಆ ಶಾಸನದ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಮಡಿದ ದೊರೆ ಮಲಗಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕಠಾರಿಯಿಂದ ಅಗರಯ್ಯನು ಇರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.'[೨೯] ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿರುವ 'ಮನೆಮಗ' ಎಂಬ ಪದವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಹರ್ಷಚರಿತದಲ್ಲಿ ಬಾಣನು ಇಂತಹ ವೇಳವಡಿಚರಿಗೆ 'ಕುಲಪುತ್ರ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ 'ಮನೆಮಗ' ಪದ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ವೇಳವಡಿಚ, ಬೆಳವಡಿಚ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ 'ಮನೆಮುದ್ದ', 'ಕುಲಮುದ್ದ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. 'ಪ್ರೇಮಾಲಯ ಸುತನ್', 'ಮನೆ ಮಗತಿನ್', 'ಪ್ರಿಯ ಪುತ್ರನ್', 'ಪೊರೆದಮಗನ್' ಎಂಬುವೂ ಪಾಂಡ್ಯರ 'ಆಪತ್ತುದವಿ'ಯೂ 'ವೇಳೈಕ್ಕಾರ' ಹಾಗೂ 'ವೇಳೈಕ್ಕಾರಿ'ಯರೂ ಇದ್ದರೆಂಬ ಅಂಶವು ತಮಿಳುನಾಡು - ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲೂ 'ಕುಲಪುತ್ರ'ರಿದ್ದರೆಂಬ ವಿಷಯವು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ರಾಜನಿಗೆ ವೇಳವಡಿಚರಾಗಿ ಮರಣಿಸಿದವರ ಶಾಸನಗಳ ಜೊತೆ ಮಹಾರಾಣಿಯರಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡು ಮಡಿದವರ ನಿದರ್ಶನಗಳೂ ಇವೆ. 'ಪಟ್ಟದ ರಾಣಿ ಪದ್ಮಲದೇವಿಯು ಮಡಿದಾಗ ಇಬ್ಬರು ದಂಪತಿಗಳು ರಾಣಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಂಡ ವಿಷಯವು ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಮುಂದಿನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಚೋಳಸೆಟ್ಟಿಯು ಬಾಲೆಯೊಬ್ಬಳ (ಬಹುಶಃ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯ) ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿಸಿ ತಾನೂ ಸತ್ತ ವಿಷಯವಿದೆ. ವೇಳೆಗೊಂಡು ಮಡಿದ ದಂಪತಿಗಳು ಬಹುಶಃ ಇವರೇ ಇರಬಹುದು.... ಉದಯಾದಿತ್ಯರಸರ ಮಗಳು

ವಚಲದೇವಿಯು ಮಡಿದಾಗ ಮಾದೆಯ ಎಂಬುವವನು ವೇಳೆವಾಳಿಯಾದ ವಿಷಯವೂ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ.... ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರ ಸೋವಿದೇವನ ರಾಣಿ ಲಚ್ಚಲದೇವಿಯು ಮಡಿದಾಗ "ಮುನ್ನುಡಿದ ಭಾಷೆಯಂತೆ" ಬೊಪ್ಪಣನು ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ.'[೨೦] ಆ ವೀರಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಕೆಳಗಿನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಲಚ್ಚಲ ದೇವಿಯು ಬೊಪ್ಪಣನಿಗೆ ವಸ್ತ್ರವೊಂದನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇದು ಬಹುಶಃ ಬೊಪ್ಪಣ ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಾಸನ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಬೊಪ್ಪಣನ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ವೇಳೆವಾಳಿ ಮರಣಗಳು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. 'ಅರಸನಿಗೆ ಗಂಡುಮಗುವಾಗಲಿ ಎಂಬ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಆಕಟೆ ಎಂಬುವವನು ಶಿರವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಷಯ ೯೧೧ರ ಹೆಚ್ಚೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ. ಮಹಾಸಾಮಂತ ಬೊಪ್ಪರಸನ ರಾಣಿ ಮಾಯಾದೇವಿ ಗಂಡು ಹಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಕೊಂಡಸಬಾವಿಯ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತ ದೇಕೆಯ ನಾಯಕ ಸಿಡಿದಲೆ ಕೊಟ್ಟುದನ್ನು ಒಂದು ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ.'[೨೧] ಬಗ್ಗಿಸಿದ ಗಳದ ತುದಿಗೆ ವೇಳೆವಾಳಿಯ ಕೂದಲನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಒಬ್ಬನು ಖಡ್ಗದಿಂದ ಹೊಡೆದರೆ ರುಂಡ ಚಂಗನೆ ಹಾರಿ ನೆಗೆಯುವುದನ್ನು ಅಥವಾ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಸಿಡಿವುದನ್ನು ಸಿಡಿದಲೆ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ವೇಳೆವಾಳಿಗಳು ಮರಣಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಕೂಡ ಅತ್ಯಂತ ಬರ್ಬರವೆನಿಸುವ ಹಾಗಿವೆ. ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿಯೋ, ಕತ್ತಿ-ಕಠಾರಿಯಿಂದ ಇರಿದುಕೊಂಡೋ, ಬೆನ್ನ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಮ ಸುಲಿಸಿಕೊಂಡು ಮೂರು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ನರಳಿ ನಂತರ ತಲೆ ತೆಗೆಸಿಕೊಂಡೋ ಇಲ್ಲವೋ ಸಿಡಿದಲೆ ಕೊಟ್ಟೋ ತಮ್ಮ ವೀರನಿಷ್ಠೆಯನ್ನ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಸುಮಾರು ೧೦೭೦ ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಂತರದೇವನು ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾದಾಗ ಪೊರವೆಳೆಯ ನಾವುಂಡ ಎಂಬಾತನು ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಮೂರು ದಿನಗಳು ಬೆನ್ನ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಮವನ್ನ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಸಾಂತರನ ನಂತರ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. (೩೨. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. ೩೦೮) ಉಳಿದ ಮರಣ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳು 'ಸಿಂಗನ ಗರುಡಂ', 'ಸಾಮಂತ ಗರುಡಂ', 'ನೊಳಂಬನ ಗರುಡಂ' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿವೆ. 'ಮೊದಮೊದಲು ಗರುಡ ಎಂಬುದು ಶೌರ್ಯ, ಪತಿಭಕ್ತಿಗಳಿಗೆ (ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಗರುಡನಿದ್ದಂತೆ) ಆದರ್ಶವಾಗಿದ್ದು, ಮುಂದೆ ಹೊಯ್ಸಳ ದೊರೆಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾರಂಭವಾಯಿತು. ಗರುಡರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತನ್ನ ತುತ್ತ ತುದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ.' (೩೩ ಅದೇ ಪು.) ೩೦೮-೯ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯೂ ತನ್ನ ತುಟ್ಟ ತುದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಇದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಗರುಡ-ವೇಳೆವಾಳಿಗಳು ಮರಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅವರ ಸತಿಯರು ಕೊಂಡ ಹಾರಿ ಮಹಾಸತಿಯರಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ-ಇವೆರಡು ಪದ್ಧತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಬಲ್ಲದು. ಲೆಂಕ ಮತ್ತು ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು

ಬೆರೆತುಹೋದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. '೧೨೨೦ರಲ್ಲಿ ಕುವರಲಕ್ಷ್ಮನು ವೀರಬಲ್ಲಾಳನಿಗೆ ಗರುಡನಾಗಲು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಕುವರಲಕ್ಷ್ಮನಿಗೆ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯೂ, ಅವನ ಒಂದು ಸಾವಿರ ವೀರರೂ ಗರುಡರಾಗಲು ತಾವೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ... ಇವರನ್ನು ಶಾಸನವು "ಲೆಂಕ"ರೆಂದು ಕರೆದಿದೆ... ಲೆಂಕರು ಭಯಂಕರನಾದ ಗರುಡನನ್ನು ಎದುರಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡು "ಲೆಂಕವಾಳಿತನ"ವನ್ನು ತೋರಿದರು ಎಂದು ಶಾಸನವೊಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.[೬೪] (ಅದೇ ಪು. ೩೦೯.) ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೆಣ್ಣೇ ವೇಳೆವಾಳಿಯಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಇದೆ. 'ಶಿವೋದಯ ನಾಯಕನ ಅವ್ವೆ ಹೊನ್ನವ್ವೆ ನಾಯಕಿತಿ ಮಡಿಯಲು ಮಲೆಯ... ಕಿತ್ತಿ ಹೊನ್ನಿ ಸಿಡಿತಲೆಗೊಡುತ್ತಾಳೆ.'[೬೫] ಹೀಗೆ ಶಾಸನಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ವೇಳೆವಾಳಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಬಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ "ವೇಳೈಕ್ಕಾರ" "ವೇಳೈಕ್ಕಾರಿ"ಯರು ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಎನ್. ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ 'Jolavali, velavali and Lenkavali' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದನ್ನು ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ತಮಿಳಿನ ಈ ವೇಳೈಕ್ಕಾರಿಯರು ಆಯಾ ದೇವಾಲಯದ ದೇವರಿಗೇ ವೇಳೆಗೊಂಡವರಾಗಿದ್ದು, ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ದೇವದಾಸಿಯರಂತೆ ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗಿರಬಹುದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಹ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಳ್ಳುವುದರ ಅರ್ಥ ಇನ್ನೇನಿದ್ದೀತು? ಅಥವಾ ವೇಳೈಕ್ಕಾರಿಯರು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿರುವುದರ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಬೇರೆನಿದ್ದಿರಬಹುದು?

ವೇಳೆವಾಳಿ ಶಾಸನಗಳ ಚಿತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವರ ಬೀಭತ್ಸಕ ರೀತಿಯ ಮರಣ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಚಿತ್ರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಶಾಸನವೊಂದರ ಚಿತ್ರ ವಿವರ ಹೀಗಿದೆ: 'ತುಳುವ ಚಂಡಿಗನು ಬೆರಲ್ಗೆ ವೆ(ೇ)ಳೆಯೆನೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ರಾಜನು ಪಸಾಯಿತ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ತುಳುವ ಚಂಡಿಗನು "ಕೊಟ್ಟ ಬೆರಲಂ ಕಡಿ"ಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದೊಡನೆಯೇ ಶಾಸನವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೦ ರಲ್ಲಿ ತುಳುವ ಚಂಡಿಗನು ಪೆರುಮಾಳು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಭೇರುಂಡೇಶ್ವರ ಸ್ತಂಭವನ್ನೇರಿ ಕೆಳಗೆ ನಟ್ಟಿದ ಬಾಣಗಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತಂಭದ ಮೇಲಿಂದ ಚಂಡಿಗನು ಹಾರುವುದೂ, ಅವನ ಬೆನ್ನಿನಿಂದ, ಬಾಣಗಳು ಹೊರಟಿರುವುದೂ-ಈ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಶಾಸನದ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ.[೬೬] (ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, (ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ) ಪು. ೩೧೧) ವೇಳವಾಳಿಗಳು ಮಡಿದ ಕೂಡಲೇ ವೀರವಾದ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಬಿರುದಿನ ಕಹಳೆಗಳನ್ನು ಬಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುತ್ತಿನ ಕೊಡೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೇರಿಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಹೆ (ವೀರಕಾವ್ಯ)ಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಲೆಂಕರೊಡನೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಲು ಲೆಂಕಿಯರು ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಸತಿ-ವೇಳೆವಾಳಿ-ಲೆಂಕ-ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿಗಳು ದುರಂತದ ಸರಪಳಿ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೭.

೨. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೮.

೩. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೨೮.

೪. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೩೦.

೫. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೧೭.

೬. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು, ಪುಟ : ೩೫-೬.

೭. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೪೨.

೮. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು, ಪುಟ : ೩೩-೪.

೯. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೩೦.

೧೦. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು, ಪುಟ : ೧೬.

೧೧. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೩೯.

೧೨. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ ೩೯.

೧೩. ಉಧೃತ: ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೨೧.

೧೪. ಉಧೃತ: ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೪೬.

೧೫. ಉಧೃತ: ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೫೭.

೧೬. ಪ್ರವಾಸಿ ಕಂಡ ಇಂಡಿಯಾ (ಅನು: ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ) ಸಂಪುಟ ೨, ಪುಟ : ೧೩೯-೪೦.

೧೭. ಪ್ರವಾಸಿ ಕಂಡ ಇಂಡಿಯಾ (ಅನು: ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ) ಸಂಪುಟ ೨, ಪುಟ : ೩೬೧-೨.

೧೮. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೧೦.

೧೯. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೧೧.

೨೦. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೧೨.

೨೧. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೧೩.

೨೨. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೪೦.

೨೩. ಉಧೃತ : ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ
ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಪುಟ : ೨೦೮.

೨೪. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೧.

೨೫. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೧.

೨೬. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೫.

೨೭. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೫.

೨೮. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೬.

೨೯. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೬.

೩೦. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೭.

೩೧. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೫೫.

೩೨. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೮

೩೩. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೮-೯

೩೪. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೦೯.

೩೫. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪುಟ : ೫೭.

೩೬. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, (ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ) ಪುಟ : ೩೧೧.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೪

೪.೧ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ

೪.೨ ಜನಪದ ಬಲಿದಾನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣ

೪.೧
ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವ ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ, ಮಹಿಳೆಯ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನದ ಸ್ವರೂಪ ತನ್ನ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪುರುಷ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಅಚ್ಚರಿಯ ಮಾತಾದರೂ ಕಟುವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಪ್ಪಟ ಜಾನಪದೀಯ ನೆಲೆಯದ್ದೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ' ಎಂಬುದೇ ಜನಪದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆ ಎಂಬುದೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕರುಳ ಸಂವೇದನೆ ಎಂಬಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗಿನ 'ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯ'ಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದದ ಮೂಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಎಂಬ ಅಂಶ ಇಡೀ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ ವಲಯಕ್ಕೇ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಪುರುಷ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬ ಅಂಶವೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈಗಲೂ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಬಲಿ ಪ್ರಕರಣ / ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಬಲಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಲವಾರು ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಂತೂ ಪುರುಷ ಬಲಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ ಢಾಳಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಾಟುವಂತೆ ಈಗಲೂ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಎಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗಿ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವವು ಆದ ನಂತರದ ಮಹಿಳೆಯ ಬಲಿದಾನದ ಘಟನೆಗಳು ಇವೆಂಬುದು ಕೂಡ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ತೀರಾ ಪ್ರಾಚೀನವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಫಲವಂತಿಕೆ, ಸಮೃದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಾದ ಈಜಿಪ್ಟ್, ಮೆಸಪೊಟೋಮಿಯ, ಸುಮರ್, ಗ್ರೀಸ್, ಚೈನಾಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು

ಮಾತೃದೇವತೆಯನ್ನಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಟಲಿಯ ಅರೇಸಿಯಾ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ದೇವತೆಯಾದ ಡಯಾನಾಗೆ ಪುರುಷ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಫ್ರೇಜರ್ ಅವರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ನಿಸರ್ಗ ದೇವತೆಯಾದ ಡಯಾನ ಎಂಬ ದೇವತೆಯು ಇದ್ದು, ಈಕೆಯ ಪೂಜಾರಿ ಮಾತ್ರ ಗಂಡಸು. ಪೂಜಾರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆಯು ಪುರುಷ ನರಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಡಯಾನ ದೇವತೆಯ ಪೂಜಾರಿ ಆಗಲು ಬಯಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಿಂದಿನ ಪೂಜಾರಿಯನ್ನು ಮರದ ಕೊಂಬೆಯಿಂದ ಬಡಿದು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗಿತ್ತಂತೆ.'[೧] ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗದ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ಕೂಡ ಜಾನಪದ ಮೂಲದವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಪುರುಷ ಬಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ಉಗಾಂಡದಲ್ಲಿ ಮಳೆಯ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಂತ್ರಿಕನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತು. ಈಜಿಪ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ನೈಲ್ ನದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಬೆಬಿಲೋನಿಯಾದ ಟ್ರೆಗ್ರಿಸ್, ಯುಪ್ರಟಿಸ್ ನದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಆಚರಣೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ವಾರಸುದಾರನಾದ ಗಂಡಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಕ್ರಮೇಣ ಎತ್ತು, ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ನದಿಗೆ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯಂಗವಾಗಿ ಎಸೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.'[೨] ಈ ಬದಲಿ ಬಲಿಗಳ ಕಾರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನದಿ ದೈವತಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನಿಸರ್ಗ ದೈವತದ ಹಾಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಪುರುಷ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಪ್ರಬಲಗೊಂಡಂತೆ ನದಿದೇವತೆಗೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಬಲಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಂತಿದೆ. ನದೀ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪುರುಷನ ಬಲಿ ಎಂಬುದು ಆದಿಮ ಬಲಿ ಸ್ವರೂಪವಾದರೆ ನಂತರ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಗಂಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಮೂರನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ನೀಡಲಾರಂಭವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ನದಿದೇವತೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನು ನಾವು ಚೈನಾದಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ನೋಡಬಹುದು. 'ಚೈನಾದೇಶದ ಪಟ್ಟಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ನದಿ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ನದಿಗೆ ಆ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಅವರು ನದಿಯ ಮದುವೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.'[೩] ಈ ಉದಾಹರಣೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನಗಳುಳ್ಳ ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರವಾದುದು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಿಹಾರ, ಒರಿಸ್ಸಾ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಾಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಕೃತಿಮಾತೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಆಚರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಸಹ ಫ್ರೇಜರ್ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂರೂ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಇರುವ

ಕೊಂಡಾಸ್ ಎಂಬ ಪ್ರೋಟೋ - ಆಸ್ಟ್ರಲಾಯ್ಡ್ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮಾತೆಯ ನರಬಲಿಗೆ ಎಂತಲೇ ಒಂದು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನೇಮಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇವರನ್ನು ಮೇರಿಯಾ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಪುರುಷ ನರಬಲಿಯ ಆಚರಣೆ ಅತ್ಯಂತ ಬೀಭತ್ಸಕರವಾದುದು. 'ಬಲಿಯಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃಕ್ಷವೊಂದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ಚೂಪಾದ ಕೋಲುಗಳಿಂದ ಆತನ ದೇಹವನ್ನು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಎಲ್ಲರೂ ಇರಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಊರುಗಳಿಂದಲೂ ಕೊಂಡಾಸ್ ಜನರು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಲಿಯಾದವನ ತಲೆ ಮತ್ತು ಮೂಳೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಅವನು ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಅವನ ಮೈಯಿಂದ ಕೈಗೆ ಸಿಗುವಷ್ಟು ಮಾಂಸವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಆ ಮಾಂಸವನ್ನು ಓಡುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ತಂದು ಊರಿನ ಮಧ್ಯದ ಗುಳಿ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಹೊಲಗಳಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಹೂಳಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಭೂಮಿಯ ಫಲವಂತಿಕೆ ವೃದ್ಧಿಸುವುದೆಂಬುದು ಅವರ ಭಾವನೆಯಾಗಿತ್ತು.'[೪]

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನದಿದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪುರುಷನ ಬಲಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಋಗ್ವೇದದ ಪುರೂರವ ಹಾಗೂ ಊರ್ವಶಿಯ ಪ್ರಕರಣ ನಿದರ್ಶನವಾಗಬಲ್ಲದು. ಊರ್ವಶಿ ಅಪ್ಸರ ಸ್ತ್ರೀ. ಅಪ್ಸರೆಯರೆಂದರೆ ನೀರಿನ ದೇವತೆಗಳೆಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನೀರಿನ ದೇವತೆಗೆ ಪುರೂರವನನ್ನು ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ನಂತರ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ವೃಂದಾಮಾತೆಗೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಸುವ ಆಚರಣೆಯೂ ಈ ಬಗೆಯದೇ ಆಗಿದೆ.) ಈ ಘಟನೆ ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಬಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನನಾದವನು ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ಸರದಿ ರಾಜನಾಗುವವನ ಹೆಗಲಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ರಾಜನಿಂದ ಬಲಿಯಾಗುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಪೂಜಾರಿಯ ಹೆಗಲಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾದಾಗ ಪೂಜಾರಿ ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ತಾನು ಬಲಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು, ಆನಂತರ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಬಲಿಪೀಠಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೂರಿಸಿ ತಾವು ಪ್ರಾಣಾಪಾಯದಿಂದ ಪಾರಾದರು. ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪುರುಷರು ಮುಖಂಡರಾಗಿ ಪ್ರಬಲರಾದಂತೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಮಾಜದ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಪುರುಷ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತ ಬೆಳೆದವು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ್ದೇ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಭಾವಗಳು. ವೈದಿಕದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದಾಚೆಗೂ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಪುರುಷನ ಬಲಿಯ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಗಳನ್ನು ಹಲವಾರು ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೋಲಾರದ ತೊಗಟವೀರರೆಂಬ ದೇವಾಂಗದ ಉಪಜಾತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿನ ಚೌಡೇಶ್ವರ ಅಥವಾ ಬಂದಮ್ಮನೆಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪಗಳು

ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರುಷ ಬಲಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಬಲಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಲಾಗದೆ ಉಳಿದ ಆಚರಣೆಯ ಅವಶೇಷವಿದು. ತೊಗಟವೀರರ ಬಲಿಯ ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

'ಬಲಿಪಶುವಾದ ಗಂಡುಕುರಿಯೊಂದನ್ನು (ಟಗರು) ತೊಗಟರ ಯುವಕನೊಬ್ಬ (ಪೂಜಾರಿ) ಭುಜದ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅದರ ಕತ್ತನ್ನು ಕಡಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುರಿಯನ್ನು ಕಡಿದು ಬಲಿ ನೀಡುವಾಗ ಕುರಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರಬಾರದು ಎಂಬುದು ನಿಯಮ... ಕುರಿಯನ್ನು ಕಡಿದಾಗ ನೆತ್ತರನ್ನು ಪಂಚದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅನ್ನಕ್ಕೆ (ಅಮುದ ಎಂದು ಈ ಅನ್ನವನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.) ಬೆರೆಸಿ ಪ್ರಸಾದವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.'[೫] ಈ ಬಗೆಯ ಅನ್ನ ಮತ್ತು ಬಲಿನೆತ್ತರು ಮಿಶ್ರಿತ ಅಮುದವನ್ನು 'ಚೆರು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಗೊಂಡರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದೆಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ನೆತ್ತರ ಮಿಶ್ರಿತ ಅನ್ನವನ್ನು ಊರ ಸುತ್ತಲೂ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಚರಗ ಚೆಲ್ಲುವುದು ಅಂತಲೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಚರಗ ಚೆಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಭೂಮಿ ಫಲವತ್ತಾಗುವುದು ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾದರೂ, ಕ್ಷುದ್ರಶಕ್ತಿಗಳಾದ ಭೂತ, ಪಿಶಾಚಿಗಳನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿ ಪಡಿಸುವುದೂ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತೊಗಟವೀರರು ಭುಜದ ಮೇಲೆ ಕುರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಮ್ಮ ಕುತ್ತಿಗೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕುರಿಯ ಕುತ್ತಿಗೆಯ ಭಾಗ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕುರಿ ಹೊತ್ತ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಎಂಬುದರ ಪ್ರಬಲ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೂ ನರಮನುಷ್ಯರ ನೆತ್ತರು ಕಾಣಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ಆದಿಮ ನಿಯಮವನ್ನು ಕೂಡ ಹೀಗೆಯೇ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ತೊಗಟವೀರರು 'ಎರಡೂ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಕುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು "ಕೋಬಲಿಗ ಕೋಬಲಿಗ" ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತ ತಮ್ಮ ಎದೆಭಾಗಕ್ಕೆ ಇರಿದುಕೊಂಡು ರಕ್ತವನ್ನು ದೇವಿಯೆದುರು ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೋಬಲಿಗಾ ಎನ್ನುವ ಶಾಬ್ದಿಕ ರೂಪವೂ "ಇಕೋ ಬಲಿ" ಎಂಬ ಮೂಲರೂಪದ ಉಚ್ಚಾರಣಾ ಪಲ್ಲಟ ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಾಮೂಹಿಕ ರಕ್ತತರ್ಪಣೆಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಗಟವೀರರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಇರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ತಮ್ಮನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಬಂದಮ್ಮನನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಚೌಡೇಶ್ವರಿಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ನರಬಲಿಯ ನೇರ ಅನುಕರಣೆಗಳ ಈ ಆಚರಣೆ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ನೀಡಿದಂತೇ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ತೃಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ.'[೬]

'ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಮಾರಿಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಕೋಣನನ್ನು ಕಡಿಯುವಾಗ ಪೂಜಾರಿ ಇದು ಕೋಣವಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಎಂದು ದೇವರಿಗೆ ಬಿನ್ನವಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇಂದಿಗೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯಂತೆ.'[೭] ಅಂದರೆ ಮಾರಿದೇವತೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನರಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಈ ಬಿನ್ನಹ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದೇನೆಂದರೆ ಮಾತೃದೇವತಾ ಶಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಲೊಪ್ಪದೆ, ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪುರುಷ ಯಾಜಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗದೆ ಇನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಪುರುಷ ಬಲಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆಯೆಂಬ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ

ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಪದ ಆಚರಣಾ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈದಿಕೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟೇ ಬಲಿದಾನವಾಗಿರುವ ಸತ್ಯ ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಬಲೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಸಮಷ್ಟಿಯ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬಲಿಗೊಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಕರುಳ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅವು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ನಂಬಿಕೆ / ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗುವ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನವೆಂಬುದು ಪುರುಷ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆ ಹೊರತು ಮಾತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕಾದದ್ದು ಪುರುಷ ಬಲಿಯ ಕಥನಗಳೇ ಹೊರತು ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿಯ ದುರಂತ ಕಥನಗಳಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳು - ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಲಿದಾನದ ಕಥೆಗಳನ್ನುಳ್ಳಂತಹವು - ದೇಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪು ಪಡೆದ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇಂಗಿತಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿ, ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಹ ಮೂಲ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊರತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಕಥನಗಳು ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿಕ್ಕಾಟದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಮೇಲುಗೈಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇಬ್ಬಂದಿತನದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುತ್ತವೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಯೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ನೀರನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಯ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಯಜ್ಞಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹಾರದ ಆಚರಣೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಿರ್ದೇಶನ, ಜೋಯಿಸರ ಹೊತ್ತಗೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನನೊಬ್ಬನ ಗೌಡಿಕೆಯ ಹಿರಿತನಗಳೂ ಇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಕೆರೆ, ಭಾವಿ, ನದಿಗೆ ನೀಡುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಆಹುತಿಗಳ ಘಟನೆಗಳು ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಪುರುಷನಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿಸಿರುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಾನಪದೀಯ ಮೂಲದ ಆದಿಮ ಮಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಯದ್ದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ವೈದಿಕ ಅನುಕರಣೆಯದ್ದು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ತನ್ನ ಆದಿಮ ಮೂಲ ಬಲಿಯ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಹಂತದಲ್ಲೂ ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಥನ ಕವನದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವ ಭಾಗೀರಥಿ ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತೆಯೊಡನೆ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ತಾನು ಬಲಿದಾನವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಇರಾದೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಭಾಗೀರಥಿ ಗೆಳತಿಯನ್ನು ಕಂಡೊಡನೆ ಗೆಳತಿ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ:

'ಎಂದಿಲ್ಲದೆ ಭಾಗೀರಥಿ ಇಂದ್ಯಾಕ ಈ ಅಳುವು?

ಅಂಜಿ "ಹೇಳಲಿ ಗೆಳತಿ" ಅಳುಕಿ "ಹೇಳಲೆ ಗೆಳತ್ತಿ?"

ಅಂಜಬ್ಯಾಡ ಗೆಳತಿ ಅಳುಕಬ್ಯಾಡ ಗೆಳತಿ

ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಕೆರೆಗ್ಹಾರ ಕೊಡತಾರಂತ

ಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡಲೇಳು ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕ

ಸರ್ರನೆ ಹೋದಳು ಭರ್ರನೆ ಬಂದಳು'[೬]

ತಾನು ಬಲಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಗೆಳತಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಉಪಾಯ ತೋರುವಳೇನೋ ಎಂಬ ಆಸೆಯಿಂದಿದ್ದ ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ಗೆಳತಿಯ ಉತ್ತರ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಲವಾದ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲದೆ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸರ್ರನೆ ಬಂದವಳು ಭರ್ರನೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಲಗೊಂಡಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪೌರೋಹಿತ್ಯದ 'ಹೊತ್ತಿಗೆ' ನಿರ್ದೇಶನ ಮತ್ತು ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುವ ಊರ ಯಜಮಾನನಾದ ಗೌಡನ ಬದಲಾಗದ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಬಲಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೊತ್ತಿಗೆಯ ಜೋಯಿಸ ಹಾಗೂ ಗೌಡ ಯಜಮಾನರೆಂಬ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಏಕೀಭವಿಸದ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡ ಅನ್ಯಮಾದರಿಯದೇ ಆಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗಲೂ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಥೆಯು ಬಲಿದಾನಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಬಲಿಯೇ ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನವಾದದ್ದೆ? ಅಥವಾ ಸಮಷ್ಟಿಹಿತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿಸಿದ್ದೆ? ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನಗೈದದ್ದೇ ನಿಜವಾದರೆ ಖಂಡಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನದ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಲಿಯಾದವರು ಎಲ್ಲರೂ ಹೆಣ್ಣುಗಳೇ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರೆಲ್ಲ ಕುಟುಂಬದ ಸೊಸೆಯರೇ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಮಷ್ಟಿಹಿತದ ಮಾತನ್ನು ಗೌಡನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಈ ಸಮಷ್ಟಿಹಿತದ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಗೌಡ ಸ್ವತಃ ತನ್ನನ್ನು, ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ, ಮಗ ಅಥವಾ ಮಗಳನ್ನು ಹಾರ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಏಕೆ? ಈ ಎಲ್ಲರ ಸಾವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ವಾರ್ಥ ಗೌಡನೊಳಗಿರುವುದು. ಪರರ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣಾದ ಸೊಸೆ ಸತ್ತರೆ ಮತ್ತೆ ತರಬಹುದು (ಸೊಸೆ ಸತ್ರೆ ಸೋಬಾನ -ಮಗ ಸತ್ರೆ ಮನೆಯಾಳು) ಎಂಬ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ಔದಾರ್ಯವೂ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾರದು.'[೭] ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ನಿಲ್ಲಲು ಕಿರಿಸೊಸೆಯೇ ಯಾಕೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿಂದೆ ಏಳುವ ಈ ಬಗೆಯ ಅನುಮಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುರುಷನೇ ಪುರೋಹಿತ (ಧರ್ಮ) ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನ (ಅಧಿಕಾರ)ನಾಗಿ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಚಾಲಕ/ನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರತ್ತಲೇ ನಮಗೆ ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ ಪುರುಷನ ಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. 'ಕೆರೆ, ದೇವಸ್ಥಾನ,

ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗೌಡರು ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲ ಜನರನ್ನು ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಬಲಿದಾನದ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಮನೆಯ ಜೀವವನ್ನೇ ಊರಿಗೆ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಮಹಾನುಭಾವ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಮೂಹ ಆತನ ಅಂಕೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಜೋಯಿಸ / ಪುರೋಹಿತ ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೆರೆ, ಬಲಿಹಾರ ಕಥನಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿಸಿ, ಸಮೂಹವನ್ನು ತನ್ನ ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆ ಹೊಳೆಯಿಸುತ್ತವೆ'[೧೦] ಎಂಬ ಒಳನೋಟದ ಮಾತು ನಿಜವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಡೀ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಕಥೆಯನ್ನು 'ಪ್ರಕೃತಿ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣದ ರೂಪಕದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತಿಯ (ಹೆಣ್ಣು) ನಾಶದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ (ಪುರುಷ) ಕಟ್ಟೋಣ ನಡೆದಿದೆ. ಗಂಡಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಗಂಡಿಗಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ಈ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾವನ್ನು ಗಂಡಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕರ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಗಂಡಿನ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ವ್ಯವಹಾರ ಜಾಣ್ಮೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಕೆರೆಗೆ, ಕೋಟೆಗೆ, ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ, ಸೇತುವೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿಸಿವೆ'[೧೧] - ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮಾತು ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿಯೇ ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಯ ಆಶಯ ಜಾನಪದದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯೂ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಶರೀರದೊಳಗೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷರ ದಮನ ನೀತಿಯ ವೈದಿಕ ಧ್ವನಿಯಾಗಿದೆ.

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಕಥನ ಕವನದ ವಿವಿಧ ಪಠ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಪಠ್ಯವೊಂದು ಉಳಿದ ಪಠ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇತರೆಡೆಯ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಾರವಾಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸಾವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಕರಾವಳಿಯ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಾರವಾಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಕೆ ಸಾಯದಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಈ ಪಠ್ಯ ರಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವುದು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರಕ್ತಸಂಬಂಧವು ತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಗಾಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆತನದ ಪರಂಪರೆ, ವಂಶ, ಆಸ್ತಿ, ಹಕ್ಕು, ಅಧಿಕಾರ ಎಲ್ಲವೂ ಮಗಳದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯ ಸಾವನ್ನು ಅದು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರೆಲ್ಲೆಡೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯಿದ್ದು, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳ ಪಠ್ಯಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪಕವಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನೊಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ.'[೧೨]

ಈ ಪಠ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪುರುಷನ ಆಲೋಚನೆಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ ಎಂಬುದು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತಲೆಕೆಳಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಷದಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಲಿಂಗಭೇದದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮೆಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಪರೂಪದ ನಿದರ್ಶನ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಈ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರೂ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕತಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇರುವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಪೀಠದಿಂದ ಪಾರಾಗಿಸಿ ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕರಾವಳಿಯ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಪಠ್ಯ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಿಸಿ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಹುತಾತ್ಮತೆಯ ಕರಿನೆರಳಿಂದ ಅಬಲೆಯನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಬದುಕಿಗೆ ದೂಡುವ ಮಾನವೀಯ ಆಶಯ ಕಂಡುಬರುವುದು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾದ ನಿಲುವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿಯ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಇದು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಪ್ರಭುತ್ವನಿಷ್ಠೆಯ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಗರುಡ, ಲೆಂಕ ಹಾಗೂ ಜೋಳವಾಳಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ಈ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅದರ ನೋವು, ತಲ್ಲಣ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಮಸುಕಾಗಿಸಿ, ಬಲಿದಾನದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಅಂಥವನ್ನು ಹುತಾತ್ಮತೆಯ, ಬಲಿದಾನದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ, ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಲಗಳಿಗೆ ಹಾರ ಮತ್ತು ಉಳ್ಳವರ ದಮನನೀತಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮರಣವನ್ನು ನಗಣ್ಯವಾಗಿಸಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಂತಹ ಬಲಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡದೆ ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಗಿಸಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಾಖಲಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಂಚನೆಗೊಳಗಾದರೂ ಅತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಒತ್ತಾಯದ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಮಾನವೀಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸಿ ಅಚಂದ್ರಾರ್ಕವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಭಾವಸ್ಫುರಣೆಗಳೆಂಬಂತೆ ಹರಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಶಾಹಿಯಲ್ಲಿನ ಬಲಿದಾನದ ಹೆಸರಿನ ನರಬಲಿಗಳು ರಾಜನ ವ್ಯಷ್ಟಿಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಂತಹದ್ದಾದರೆ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ನರಬಲಿಗಳು - ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಲಿಗಳು - ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ನೆವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಬಲಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಂಶವ್ಯಾವುದೆಂದರೆ ನಿಷ್ಪಾಪಿಗಳ ಬಲಿಯೇ; ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳ ಇರುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಭಾವುಕ ವಿಷವುಣಿಸಿ ಅಕಾಲ ಮರಣಕ್ಕೆ ದೂಡುವ ಕ್ರೌರ್ಯವೇ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧಿ ಬಲಿದಾನಗಳಾಗಿರಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ಬಲಿದಾನಗಳಾಗಿರಲಿ, ಅವು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ನೇರ ಬಲಿಗಳೇ. ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅವು ಯಾರದೋ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ನಡೆದ ಬೇರ್‍ಯಾರದೋ ಕಗ್ಗೊಲೆಗಳು. ತಣ್ಣನೆ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಈ ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಹಿತದ ಅಥವಾ 'ರಾಜಾಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೈವ'ವಾದವನ ಹಿತದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದರಿಂದಲಷ್ಟೇ ಭಾವುಕ ವೈಭವೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಇದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಜನಪದ

[illegible]

ಸಂವೇದನೆ ಈ ಧ್ವನಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಧ್ವನಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದಾರುಣತೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆಯೆಂಬುದರಿಂದಲೇ ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯದಾದರೂ ಸಂವೇದನೆ ಮಾತ್ರ ಅಪ್ಪಟ ಜಾನಪದೀಯವೇ. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸತಿಯ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಹೆಂಡತಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಗಂಡ ಸತ್ತು ಒಬ್ಬ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಹೋಗಬಹುದು. ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ಆಕೆಯನ್ನು ಇತಿಶ್ರೀ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಆಕೆ ಅಂತರ್ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹದ ಮೂಲಕ ಆ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ವಜಾತಿ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತಾಳೆ.'[೧೩] ಬಾಬಾಸಾಹೇಬರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಜೊತೆಗೇ ಸತಿ ಕುರಿತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೊಯ್‌ಕೈಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಳರಸರ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಸೋತವರ ಸಕಲ ಆಸ್ತಿಯೂ ಗೆದ್ದವರ ಪಾಲಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೂಡ ಆಸ್ತಿಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸೋತವರ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಕೂಡ ಗೆದ್ದವರ ವಶವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಂಶ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ ಹೆಣ್ಣು ಬೇರೆ ಗಂಡಿನ ಅಧೀನವಾಗುವುದನ್ನು ಸಹಿಸದ ಪುರುಷವರ್ಗ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಶೀಲದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಸಹಭಾಗಿನಿಯಾಗುವ ಆಮಿಷ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿಯ ಆಸೆಗಳನ್ನೊಡ್ಡಿ ಸತಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಸಿತು.

ಒಂದೆಡೆ ಜೀವಂತ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಧರ್ಮವೇ ಅವಳ ಬಲಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೊಡಮಾಡುವ ಅನುಕೂಲಸಿಂಧು ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ್ದೇ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಪುರುಷವರ್ಗದ ಹಗಲುವಂಚನೆಯ ಮುಖವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಧರ್ಮನೀತಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವಿನ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರೀತಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಮಾನವ ಧರ್ಮ. ಈ ಪ್ರೀತಿಯ ಧರ್ಮ ಲಿಂಗಭೇದ, ಜಾತಿ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿಯೇ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿಯನ್ನು ಆಚರಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವಜಾತಿಯ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮುರಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಬೇರೊಬ್ಬ ಗಂಡಿನ ಅಧೀನವಾಗುವುದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಶಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಧರ್ಮದ ಉನ್ನತ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಜತೆಗೇ ಯಾವುದೇ ಜೀವಕೋಟಿಯ ಬಲಿ ನಡೆಯುವುದು ಕೂಡ ಜನಪದ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಬಲಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದೇ ವೈದಿಕ ಪ್ರಣೀತ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಬೇರಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬಲಿಗಳೂ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುರುಷ ನೆಲೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಬಲಿಯಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಜನಪದ

ಸಮುದಾಯದ ಅಂಗವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ದಾರುಣವಾದ ಸಾವು ಹಲವು ಕಾಲಗಳವರೆಗೂ ಸಮುದಾಯದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಕಲಕುತ್ತಲೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಆ ಸಂವೇದನೆ ಜಾನಪದೀಯ ಅಂತಃಸತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳದ್ದಾದರೆ, ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆಗಳದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸತಿಯ ಮೂಲಕ ಬಲಿಯಾದ ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಅಧೀನತೆಯಿಂದ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮಾತೃಶಕ್ತಿ ದೈವತದ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಈ ಜಿಗಿತವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.'[೧೪] ಹೀಗೆ ಸತಿಮಾತೆಯಾದವಳು ಮಾಸತಿ ದೇವಿಯಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಜನಪದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ದೈವತವಾಗಿ ನೆಲಸುತ್ತಾಳೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ, ಈ ಮಾಸತಿಯ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸತಿ ಹೋಗುವವರಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾದರಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯ ಮತ್ತು ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಹೂಡುವುದು.

ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು, ವೈದಿಕ ಮೂಲದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಪಮಾನಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮ' ಕಥನ ಕವನದಲ್ಲಿ ಗಂಡನಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಚಿಂದಯ್ಯನ ಶವದ ಅಗ್ನಿಕೊಂಡಕ್ಕೆ ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ವೈದಿಕ ವಿವಾಹ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರೆ ಎರೆದು ಕೊಡುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮದುವಣಗಿತ್ತಿಯಂತೆ ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಂಡ ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಅಣಕ ಮಾಡುವಂತೆ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಧಾರೆ ಎರೆದು, ಚಿತೆಗೆ ಕಳುಹಿಸುವುದು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

'ಕೊಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಂಡದ ಚವಲೀಯ
ತಕ್ಕೊಂಡು ಬಾರ್ರೆಣ್ಣೆ ಇದುರೀಗೆ । ನಾಗವ್ವನ
ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಕಳುವೋನ ।

ಕೊಂಡದ ಸುತ್ತ ಕೆಂಡದ ಹಸೆ ಹುಯ್ದು
ಬಂಗಾರದ ಕಳಸ ನಡುವಿರಿಸಿ । ನಾಗವ್ವನ
ಕೊಂಡಕೆ ಧಾರೆ ಎರೆದಾರು ।[೧೫]

ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದವನು ವೀರಮರಣದಿಂದ ಚಿತೆ ಏರಿದ್ದಾಗ, ತನ್ನದಲ್ಲದ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಕನ್ಯೆಯಾದವಳು ಅವನೊಡನೆ ಚಿತೆ ಏರಬೇಕಾದ ವೈರುಧ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಣಕವಾಡುವಂತೆ ಅವಳನ್ನು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಧಾರೆ ಎರೆಯುವ ಬರ್ಬರತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಜ್ವಲ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸುಡುವ ಅಗ್ನಿಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಧಾರೆಯೆರೆಸಿಕೊಂಡು ಚಿತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಸಾಗಿಸುವ ಕ್ರೂರ ಕಲ್ಪನೆಗೂ, ಜನಪದದ ತಾಯಿ ಹೃದಯದ ಕರುಳ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಗೆಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದು ಎನಿಸದಿರದು.

ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹುಟ್ಟು-ವಿವಾಹ-ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ಸಾವಿನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಂತೆ, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದ್ದು, ಸಾವಿನಲ್ಲೂ ಅವನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸತ್ತರೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಗಂಡನ / ಒಲಿದವನ ಸಹಚರ್ಯವು ದೊರೆತು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಎನ್ನುವ ವೈದಿಕ ಪ್ರಣೀತ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿಗೇ ಹೆಣ್ಣು ಬದ್ಧವಾಗಿರುವಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿವೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಮ್ಮತಿಗಳ ಹಿಂದಿರುವುದು ಮನಃಪೂರ್ವಕ ಸಮ್ಮತಿಗಳಲ್ಲ; ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಮ್ಮತಿಗಳು. ಸತಿ ಹೋಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯಾಗಿ ಹೀನಾಯದ ಬಾಳು ಸಾಗಿಸಬೇಕಿತ್ತು. 'ಗಂಡ ಸಾಯೋಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಡ್ಯಾಗೋಕ್ಕಿಂತ । ಕಂಡವರ ಮನೆಯ ಕಸವ್ಹಾಕಿ । ಸಾಯೋಕಿಂತ । ಕೊಂಡವನ್ನೋದೆ ಕಡುಲೇಸು'[೧೬] ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರದಿಂದಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಸತಿ ಹೋಗುವ ತೀರ್ಮಾನ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಗೆ ಮರುವಿವಾಹದ ಅವಕಾಶ, ಗೌರವದ ಬದುಕಿದ್ದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿವೆ. 'ಮಾಸ್ತಿಯಾಗುವುದು ಈರೋಬಿಗೆ ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯವೇನಲ್ಲ. ಕುಲದ ಮರ್ಯಾದೆ ಕಾಪಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಅವಳು ತನಗಿಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಚಿತೆ ಏರಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. 'ಕೊಂಡವನ್ನೋದೆ ಕಡುಲೇಸು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹತಾಶೆಯಿದೆ. ಕಷ್ಟಕೋಟಲೆಯನ್ನು ಉಸುರುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಗಂಡ ಸತ್ತೋರವರೆ ಮುಂಡೆರಾದೋರವರೆ - ಹೀನ ಬತ್ತಲ್ಲೆ ಕುಲಕ್ಕೆಲ್ಲ' ಎಂದು ಅತ್ತೆ ಮನೆಯವರನ್ನು ಬೈಯುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಂದವರಿಗೆ ಈರೋಬಿ "ನನ್ನ ಗೋಳು ನಿಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಡಗಿರಲಿ" ಎಂದು ಶಾಪ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ.'[೧೭]

'ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮ'ನಂತೂ ಚಿತೆಯೇರುವ ಮುನ್ನ ತನ್ನ ತವರು ಮನೆಯವರನ್ನೇ ದೂಷಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಶ್ರೀಮಂತರೆಂದು ವಡ್ಡಗೆರೆಯ ವೀರನಿಗೆ ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಿರಿಯರ ಮೇಲೆ ಅವಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಕೋಪ. ತವರು ಮನೆ ಹಾಳಾಗಲಿ ಎಂಬ ಹಿಡಿಶಾಪವನ್ನು ಅವಳು ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ.'[೧೮] 'ವೀರದಿಮ್ಮವ್ವನ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಉರಿ, ಕೊಂಡದ ಉರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುವ ಪರಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ.'[೧೯] ಹೀಗೆ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಸತಿಯರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕೋಟೆಗೆ ಹಾರವಾದ 'ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ'ದಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಪುರುಷರ ಆಲೋಚನೆಯ ಕುತಂತ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ: 'ಗಂಗಮ್ನೇ ಮಾಡಲುವಾಗ । ಅವಳಾ ಮುಚ್ಚಿತು ಕ್ವಾಟಿ । ಅವಳಾ ಸುತ್ತಲು ಮುಚ್ಚಿತು ಕ್ವಾಟೀ । ಮಾವಾನೇ ಸ್ವಸೆಯಾ ಕ್ವಾಟೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಾ । ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಪಟ್ನಾವೆ । ಪಾಳು ಪಟ್ನವೇ ಆಯ್ತು । ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಗೋವುಗಳೇ ನಿಲುಗಲ್ಲೇ

ಆದಾವು । ಸತಿವಂತೆ ಧರಣೆಮ್ಮ । ಕ್ವಾಟೆವಳಗಾದಾಳು । ಏಮಾರೆಡ್ಡೀನೆ ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪವಾದ । ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪವೆ ಆಗಿ । ವುತ್ತಾನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ।'[೨೦] ಹೀಗೆ ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ತನ್ನ ಸೊಸೆ ಧರಣೆಯಮ್ಮನನ್ನು ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡಿದರೂ, ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತ ಸಾಧಿತವಾಗುವ ಬದಲು ಊರು-ಕೋಟೆ ಹಾಳುಬಿದ್ದು, ಬಲಿಕೊಟ್ಟ ಮಾವ ಹಾವಾಗಿ ಹುತ್ತ ಸೇರಿದನೆಂಬ ಅಂತ್ಯ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ತೊತ್ತಳದುಳಿದ ಪುರುಷ ವರ್ಗದ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿರುವ ಅಂಶ ಜನಪದ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರದು ಬಲಿದಾನವಲ್ಲ, ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂಬುದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೧೪.

೨. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೧೫.

೩. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೧೫.

೪. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೧೪-೫.

೫. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೧೭.

೬. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೧೭.

೭. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೧೮.

೮. ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಪುಟ : ೨೬೧.

೯. ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ : ಒಂದು ಸಂಕಥನ, ಪುಟ : ೨೧.

೧೦. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೨೧.

೧೧. ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ : ಒಂದು ಸಂಕಥನ, ಪುಟ : ೨೦.

೧೨. ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ : ಒಂದು ಸಂಕಥನ, ಪುಟ : ೨೩.

೧೩. ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೨೪.

೧೪. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೪೬.

೧೫. ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಪು. ೩೪-೫.

೧೬. ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೨೪.

೧೭. ಡಾ. ಸಿ. ವೀರಣ್ಣ, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಕಂಡ ಹೆಣ್ಣು, ಪುಟ : ೬೪.

೧೮. ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ, ಹಸುಬೆ: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಪು. ೬೧.

೧೯. ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ, ಹಸುಬೆ: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಪುಟ : ೬೧.

೨೦. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿದೂರ, ಪುಟ : ೧೭೮.

೪.೨
ಜನಪದ ಬಲಿದಾನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣ

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಿಂದಲೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆಯಾದರೂ ಅದರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲೆ. ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತ ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಖರವಾದ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮೊದಲ ಕಾರಣ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಠ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ನಂಬಬೇಕೆನ್ನುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗೊಂದಲ ತಲೆದೋರುವುದು ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಪ್ರದೇಶವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಡುವುದು ಕೂಡ ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಮಾರಕ, ಅವಶೇಷಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೂ ಬರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಬಹುಶಃ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಾರಣವಿದ್ದೀತು. ಲಿಪಿಬದ್ಧವಲ್ಲದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬರುವಾಗ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನೆನಪನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಹೊತ್ತಿನ ತುರ್ತುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾನಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟೇ ಹರಿದುಬಂದಿರುತ್ತೆ. 'ಜನಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿನ ಅಂಶಗಳು, ಅಜ್ಞಾತ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಒಳತೋಟಿ ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನೆಗಳು, ಕಾಲಕಾಲದ ಹೊಸ ಅರಿವು ಸೇರುತ್ತ ಬೆಳೆಯುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ನಿರಂತರವಾದ Growing texts. ಶ್ರವ್ಯ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ವಿರಮಿಸದೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಕುಲುಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಮರುರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತ ನಿತ್ಯನೂತನವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತ ಬಂದಿವೆ.'[1] ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡೇ ಜನಸಮುದಾಯದ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು

ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ತುರ್ತು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೇಲಿದೆ. ಇದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು ಕೂಡ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಜಾನಪದೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುವ ವಿವಿಧ ಘಟನೆ, ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ ಯಾವ ಶಾಸನ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳೂ ಲಭ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂಬುದು ಇಂದಿಗೂ ಕಠಿಣ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿಯೇ ಸವಾಲೊಡ್ಡಿ ನಿಂತಿದೆ. ಇಷ್ಟರ ನಡುವೆಯೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಅಧ್ಯಯನವೆಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಉಮೇದು ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಶಾದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಗೀತೆ ಹಾಗೂ ಕಥನ ಕವನಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ನಿಜವೇ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಜನಪದ ಬಲಿದಾನ ಕಾವ್ಯ - ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಜನಪದ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣೇ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧ ಹೆಸರಿನ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಹಿಂದೆಂದೋ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣೇ ಜನಪದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹುತಾತ್ಮತೆಯ ಮೇರುವಾಗಿ, ಕ್ರಮೇಣ ಮಾತೃದೈವತವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಮಾನುಷಿ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ನರಜೀವವೇ ಆನಂತರ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರುವುದು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಬಾ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಶೇಷ ಅಂಶವ್ಯಾವುದೆಂದರೆ ಹುತಾತ್ಮಳಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರವೇ ದೈವತವಾಗುವ ಸೋಜಿಗವನ್ನು! ಹೆಣ್ಣೇ ಯಾಕೆ ದೈವತವಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ ಬಹುತೇಕ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣವೂ ಅಡಗಿರಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆದಿಮವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೂಡ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಏರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ ಎಂಬುದು ಆಕೆಯ ಅಬಲತನ, ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಅನಿವಾರ್ಯ ವಿಧಿ ಎಂಬುದರಿಂದಾಗಿ ಆಕೆ ಬಲಿಯಾದ ನಂತರವೂ ಚಿರಕಾಲ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಆರ್ದ್ರ ಭಾವವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತು ದೈವೀಗುಣ ಪಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಪುರುಷರ ಬಲಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯವೂ, ಪ್ರಭುತ್ವನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಯವೂ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯವೂ ಆಗುವುದರಿಂದ ಸಮುದಾಯದ ಭಾವಕೋಶವನ್ನವು ಹೆಚ್ಚು ಕದಲಿಸಲಾರವು. ಅವರ ಬಲಿದಾನದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ದುಡಿಮೆಯ ಬದುಕಿನ ಲಯಗಳಿಗೆ ಹೇಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸನಗಳು, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಪುರುಷ

ಪ್ರತಾಪಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದರೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆ ಪುರುಷ ಪ್ರತಾಪಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆ ಇಲ್ಲ. ತಮ್ಮನ್ನಾಳಿದ ರಾಜನ, ಪಾಳೇಗಾರನ ಅಥವಾ ವೀರನಾಯಕನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ, ಗೌರವ, ಕಕ್ಕುಲಾತಿಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಿಗುವುದು ದುರ್ಲಭ. ಆದರೆ ಅತೀ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಮಹಿಳೆಯರು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮನೋದೃಢತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದಾಗ ಜನಪದ ಕವಿ ಹೃದಯ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜನಪದದ ಭಾವಪ್ರಪಂಚ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತದೆ, ಯಾರ ಹಾಗೂ ಎಂತಹ ನಿಲುವನ್ನು ಕಂಡು ಮಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ - ಕಥನ ಕವನಗಳ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ ನಾಯಕ / ನಾಯಕಿ ದುಡಿವ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಧಾರಣ ಹೆಣ್ಣೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನ ಕುರಿತಂತೆ ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಜನಪದದ ನಾಡಿಮಿಡಿತವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವಷ್ಟರ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಐದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪಟ್ಟಿ ಹೀಗಿದೆ.

೧.	ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ	-	ಆತ್ಮಬಲಿದಾನ	-	ಕಥನ ಗೀತೆ
೨.	ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ	-	ಆತ್ಮ ಬಲಿದಾನ	-	ಕಥನ ಗೀತೆ
೩.	ಈರೋಬಿ	-	ಮಹಾಸತಿ	-	ಕಥನ ಗೀತೆ
೪.	ನಾಗವ್ವ	-	ಮಹಾಸತಿ (ವಿವಾಹ ಪೂರ್ವ)	-	ಕಥನ ಗೀತೆ
೫.	ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ	-	ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿ	-	ಕಥನ ಗೀತೆ.

ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ, ಈರೋಬಿ ಹಾಗೂ ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನಗಳು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಾದರೂ ಅವು ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಈ ಐದು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಜನಪದ ಬಲಿದಾನದ ಕಾವ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಸ್ತ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಲಿ ಕುರಿತ ಮುಖ್ಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲವೆಂಬ ಆಶಯವಂತೂ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದಿದೆ. ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಬಲಿದಾನದ ಕಥನ ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಯಾಗಿದ್ದು ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾಗೀರಥಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಆಕೆಯ ಗಂಡನೂ ಬಲಿಯಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಶೇಷ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕುರಿತಂತೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವರಾದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆ ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಮರುಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಆಶಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ' ಕಥನ ಗೀತೆಯು ಕೂಡ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ತದ್ವತ್ತು ಕಥೆಯೇ ಆದರೂ ಗಂಡನಾದವನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಹಿಂದೆ ಕೆರೆಗೆ

ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಭಾಗೀರಥಿ ಸೊಸೆಯಾಗಿದ್ದವಳು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದರೆ, ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವನನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗಿಸಲಿಕ್ಕೆಂದೇ ಸೊಸೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮನೆ ತುಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಇರುವ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ಕೆಂಚವ್ವನನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶ ಈ ಎರಡು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ 'ಈರೋಬಿ' ಹಾಗೂ 'ನಾಗವ್ವ' ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಕೂಡ ಮಹಾಸತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನೇ, ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಈರೋಬಿ ವಿವಾಹಿತ ಹೆಂಗಸು . ಆದರೆ ನಾಗವ್ವ ಅವಿವಾಹಿತೆ. ಮದುವೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದ್ದ ಹದಿವಯಸ್ಸಿನ ಮುಗ್ಧ ಬಾಲೆ. ಭಾವಿ ಗಂಡನಿಗಾಗಿ ಸತಿ ಹೋದವಳು. ಈ ಎರಡು ಕಥನಗಳಲ್ಲಿನ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತೂಗುವ ಮೂರ್ಖತನ ಸರಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ನಾಗವ್ವನಂತಹ ಎಳೆಹರೆಯದ ಮುಗ್ಧ ಬಾಲೆಯ ಬಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಯವೂ, ಬರ್ಬರವೂ ಆದುದೆಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿತ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವರಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಉಳಿದಂತೆ 'ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ'ದ ಕಥನ ಗೀತೆಯು ಮಾತ್ರ ಈ ನಾಲ್ಕು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಕಥಾ ವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಕೋಟೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಿದ ಅತ್ಯಂತ ಅಪರೂಪದ ಕಥೆ ಧರಣೆಯಮ್ಮನದು. ಸಮುದಾಯ ಹಿತದ ಆಶಯದಿಂದ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಮಾವ ಕಟ್ಟಿಸುವ ಅಧಿಕಾರದಾಸೆಯ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದರೂ ಕೋಟೆಯೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿ ಆಳುವ ಮಹದಾಸೆಯ ಮಾವನಾದವನು ಹಾವಾಗಿ ಹುತ್ತ ಸೇರುವನೆಂಬ ಅಂಶಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿವೆ. ಪಾಳುಬಿದ್ದ ಊರ ಕೋಟೆಗಾಗಿ ತುಂಬು ಜೀವದ ಬಲಿ ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬ ಸದಾಶಯ ಈ ಕಥನಗೀತೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಬಲಿದಾನ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲೇ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಗೀತೆ ಈ 'ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ'.

ಹೀಗೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ, ಭಿನ್ನವೂ ಆದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನದ ಈ ಐದು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಆಯ್ಕೆಯು ಪರಸ್ಪರ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಬಲ್ಲಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನುಳ್ಳವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ವನಿ, ಉದ್ದೇಶ, ವಿವರಗಳು, ಒಳನೋಟಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಂತಹ ವೈವಿಧ್ಯಮಯತೆಯ ಮಾನದಂಡವೊಂದನ್ನು ಆಯ್ಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಐದು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಷ್ಟೇ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆ ಕಾವ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮರ್ಥವೂ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆದ ಆಯ್ಕೆ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅವು ಶಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳೇ ಆಗಬಲ್ಲವು. ಇನ್ನುಳಿದ ಇತರೆ ಬಲಿದಾನದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಕಥಾವಿನ್ಯಾಸ, ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು, ಬಲಿದಾನದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಹಾಗೂ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನೇ ಹೊಂದಿರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಇರುವುದರಲ್ಲೇ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ನೆಲೆಗಳ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು.

ಆದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ತ್ರೀ ನೆಲೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನಿರುಕಿಸಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವೇ ಇನ್ನುಳಿದ ಬಲಿದಾನದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಿಂದ, ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಐದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ

ಬಹುಶಃ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋವಿನ ಹಾಡಿನಷ್ಟೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾದುದು 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಬಲಿದಾನದ ಕಥೆ. ಬಹುಶಃ ಇದರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದು, ಈಗಾಗಲೇ ಈ ಕಥನ ಗೀತದ ಬಗ್ಗೆ ನಾಡಿನ ಹಿರಿಯ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರನೇಕರು ಹಲವಾರು ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿ, ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣ, ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ, ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆಯ ನೆಲೆ - ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ನೆಲೆ - ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ವು ಆಯಾಯ ಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಎಲ್ಲ ವಿವೇಚನೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಸಾಗಿವೆಯಾದರೂ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಅನುಸಂಧಾನಗಳು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಮೀರಿದ ಮೌನ ಆಯಾಮವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂದೆ ಹೇಳಬೇಕಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಗೌಡ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಇಲ್ಲವೇ ಕೆರೆಕಟ್ಟೆ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ.

೨. ಹೊತ್ತಿಗೆ ತೆಗೆಸಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಕೆರೆಗೆ ಸೊಸೆಯ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕು ಎಂಬ ಜೋಯಿಸರ ಮಾತು.

೩. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವವಳು ಗೌಡನ / ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯ (ಕಿರಿ) ಸೊಸೆ.

೪. ಊರಿನ / ಸಮಷ್ಟಿಯ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಸೊಸೆ ಬಲಿಯಾಗಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗುವುದು.

೫. ಸೊಸೆ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡನಾದವನು ದಂಡಿಗಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಧನಾರ್ಜನೆಗಾಗಿಯೋ ದೂರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ.

೬. ಹಾರವಾಗುವ ಮುನ್ನ ತವರು ಮನೆಯ ಭೇಟಿ. ಹಾರವಾಗಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿರಿಸುವುದು.

೭. ಗಂಡನಿಗೆ ತಂಗಿಯನ್ನು ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ / ತಂದೆಯ ಕಡೆಯಿಂದ ಕೈಭಾಷೆ ಪಡೆಯುವುದು.

೮. ಗಂಗಪೂಜೆಯ ನಂತರ ಬಂಗಾರದ / ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬಟ್ಟಲು ಮರೆತು ಬರುವುದು. ಬಟ್ಟಲನ್ನು ತರಲು ಹಾರವಾಗಲಿರುವ ಸೊಸೆಯನ್ನೇ ಕಳಿಸುವುದು.

೯. ಬಟ್ಟಲು ತರುವ ಸೊಸೆ ಮೆಟ್ಟಿಲೇರುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಬೋರೆಂಬ ಮಳೆ ಸುರಿದು / ಇಲ್ಲವೇ ನೀರು ಉಕ್ಕಿ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಮುಳುಗಿಸಿ ಹಾರ ಪಡೆಯುವುದು.

೧೦. ಹೆಂಡತಿಯು ಹಾರವಾದೊಡನೆ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಡನಿಗೆ ಅಪಶಕುನ / ದುಃಸ್ವಪ್ನಗಳ ಕಾಟ. ಕುದುರೆಯೇರಿ ಬಂದು ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದು ಕೆರೆಗೆ ತಾನೂ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುವುದು / ಕೆರೆಯ ಮುಂದೆ ದುಃಖಿಸುವುದು.

ಇದು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳೆಲ್ಲದರ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿ. ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಕೆಲವು ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಬದಲುಗೊಂಡಿರಬಹುದು ಮತ್ತೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರಬಹುದು. ಅಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಸೊಸೆ ಹಾರವಾದ ನಂತರ ಆಕೆ ದೈವತ್ವದ ಪದವಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ, ಪೂಜಾರ್ಹಳಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಎಲ್ಲೆಡೆಯ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವೂ ಮೂಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದಂತಹ ದುರಂತ ಘಟನೆಯು ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದು, ಆ ಮೌಖಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹರಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪ್ರಸರಣಗೊಂಡಿತೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ಇಂತಹ ಒಂದು ಘಟನೆ ನಡೆಯಿತೇನೋ ಎಂಬಂತೆ ಸ್ಥಳೀಕರಣಗೊಂಡಿರಲೂಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆಯೇ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ನೀಡುವ ಪರಿಪಾಠವೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಹಾರ ನೀಡುವ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನೆಗಳು, ಇಂಗಿತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದ್ದಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಜನರಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಕೆರೆಗೆ, ಕೆರೆಯನ್ನುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ, ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಹಾರ ನೀಡುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ

ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಹಾರವಾಗುವವಳು ಬೇರೆ ಮನೆಯವಳಾದ ಸೊಸೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಇದುವರೆಗೂ ದೊರೆತಿರುವ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಒಟ್ಟು ಎಂಟು. 'ಕುಣಿಗಲ್ ಕೆರೆ (ಕ.ರಾ.ಕೃ.), ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿ (ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ), ಬಾವಿ ನೀರಿಗಾಗಿ ಸೊಸೆಯ ಬಲಿ (ಜೀ.ಶಂ.ಪ), ಹುಳಿಯೂರು ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಮಲಪುರಿ ಹಾಡು ಹಾಗೂ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಬಲಿದಾನದ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ.'[೨] ಇದಲ್ಲದೆ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಬಂದಮ್ಮನ ಇತಿಹಾಸ' ಎಂಬ ಸಣ್ಣ ಹೊತ್ತಗೆಯೊಂದು ೨೦೦೩ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಕಥನಗೀತೆ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿರಬಹುದಾದ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಘಟನೆಗಳು ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ, ಬಲ್ಲವರಾರು? ಈ ಮೇಲೆ ನೀಡಿರುವ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಹುಳಿಯೂರು ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಘಟನೆಯೇ ಬೇರೆ; ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವನ ಘಟನೆಯೇ ಬೇರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾವಿ ನೀರಿಗಾಗಿ ಸೊಸೆಯ ಬಲಿ' ಎಂಬುದು ನೀರಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಸೊಸೆಯ ಕಥನವೇ ಹೊರತು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕಥನದಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘವಾದ 'ಕೆರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ' ಲಾವಣಿಯೂ ಇದೆ. (ಸಂಟಿ.ಎಸ್. ರಾಜಪ್ಪ). ಹೀಗಾಗಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಒಂಭತ್ತು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಕಥನಗೀತೆ / ಖಂಡಕಾವ್ಯ / ಲಾವಣಿಗಳಿದ್ದು ಒಂದು ಬಾವಿ ನೀರಿಗಾಗಿ ಬಲಿಯಾದ ಕಥನ ಗೀತೆಯಾಗಿದೆ. ಬಂದಮ್ಮನ ಇತಿಹಾಸ ಐತಿಹ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಧಾರವಾಡದ ಬಳಿಯ ಕಲ್ಯಾಣಪುರದಲ್ಲಿ ೧೦೬೮-೬೯ರ ಸುಮಾರಲ್ಲಿ ಜೈನ ಅರಸು ಮುಗದರಾಯನೆಂಬವನು ತನ್ನ ಹಿರಿಸೊಸೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿ ಬಟ್ಟಲು ತರಲೆಂದು ಕೆರೆಯೊಳಗಿನ ಗುಡಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ನೀಡಿದ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ. ಎ.ಇ. ಪುನೀತ್ ಎಂಬುವವರು ತಮ್ಮ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧವಾದ 'Structural Determinants in Rural Leadership' (ಪು-೩೧-೩೪) ನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.* ಆದರೆ ಈ ಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥನ ಗೀತೆಯೂ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಕಥೆ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಿಂತ ತುಸು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಈ ಘಟನೆಯೇ ಅನೇಕ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆ ಇರಬಹುದೇನೋ? ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಪ್ರಸರಣವಾಗುತ್ತ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಶಕ್ತ ಸಂವೇದನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಶೋಧನೆ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಭಾಗೀರಥಿಯ ಬಲಿದಾನದ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಕಥನವೂ ಈ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲನಕೇರಿಯ ಮಲ್ಲನಗೌಡ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಸೆರೆಮುಕ್ಕ ನೀರಿಲ್ಲದಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಬಲಿಯ ದುರಂತದ ಛಾಯೆ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೊತ್ತಿಗೆ ತೆಗೆಸಿ ಕೇಳಲಾಗಿ ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು ಹಾರ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನ ಹಾರ ಕೊಟ್ಟರೆ ಹಿರಿತನಕ್ಕೆ ಯಾರಿಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕಿರಿಸೊಸಿ ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಹಾರ ಕೊಡವ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಹಾರ ಕೊಡುವ ವಿಷಯ ಅರಿವಾಗಿ ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಎದುರಾದ ತಂದೆ ಬಾಡಿದ ಮೋರೆ ನೋಡಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಅತ್ತೆ-ಮಾವ ತಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಇಡುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಪ್ಪ ಹೊಲಮನಿ

ಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಅವ್ವ, ಅಕ್ಕ ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಗೆಳತಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಭಾಗೀರಥಿ ಅಲ್ಲಿ ಹಾರ ಕೊಡುವ ನಿಜಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ದುಃಖಿಸಿದಾಗ ಗೆಳತಿ 'ಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡಲೇಳು ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕು' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಾದ ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳು ಅರ್ಥವಾಗಿ ಅವಳು ಆ ಕ್ಷಣವೇ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹಾರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಾನೇ ಮರುಕಗೊಂಡು ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುವಾಗ ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರು ಕೇಳಲು ನೆಪ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಗಂಗಪೂಜೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆದು ಎಲ್ಲರೂ ಕೆರೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೈವೇದ್ಯವಿಟ್ಟು ಉಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬೇಕೆಂತಲೇ ಬಂಗಾರದ ಬಟ್ಟಲು ಮರೆತುಬರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ತರಲೆಂದು ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಗೀರಥಿ ಬಂಗಾರದ ಬಟ್ಟಲು ತರುತ್ತ ಕೆರೆ ಏರಿಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಹತ್ತುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಗಂಗೆ ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ತನ್ನೊಳಗೆ ಮುಳುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಭಾಗೀರಥಿ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ದಂಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಗಂಡ ಮಾದೇವನಿಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸು ಬಿದ್ದು ಕುದುರೆ ಹತ್ತಿ ದೌಡಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮನೆ ಹಾಗೂ ಅತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಡದಿ ಇಲ್ಲದ್ದು ನೋಡಿ ಗೆಳತಿಯ ಮನೆಗೆ ಬರಲು ಅಲ್ಲಿ ನಿಜ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕೆರೆಗೆ ಬಂದ ಮಾದೇವ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡಿ 'ಸಾವಿರ ವರಹ ಕೊಟ್ಟರೂ ಸಿಗಲಾರದ ಸತಿ ನೀನು' ಎನ್ನುತ್ತ ತಾನೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟು ಐದು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಕಥನ ಗೀತೆ ಹ್ರಸ್ವಗೊಂಡ ಕಥನ ಗೀತೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ, ಸಂವೇದನೆ, ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಯಾಗಿದ್ದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತರ ಮನವನ್ನು ನಿರಂತರ ಸೆಳೆಯತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಜಲದೇವತೆಯರಿಗೆ ಪುರುಷ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಿಂದ ಇತಿಹಾಸ ಚಕ್ರ ತಿರುಗಿ ಈಗ ಮಾತೃದೇವತೆಯರಿಗೆ ಮಾತೆಯರನ್ನೇ ಬಲಿ ನೀಡಿದ್ದರ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಂತಾಗಿರುವುದು ಕಾಲದ ವಿಡಂಬನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾಗೀರಥಿಯಾದ ಗಂಗೆಗೆ ಬಾಗೀರಥಿಯನ್ನೇ ಹಾರವಾಗಿಸುವ ವೈಪರೀತ್ಯವಂತೂ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ್ದೇ ಎಂದು ಹುಬ್ಬೇರಿಸುವಂತಾಗಿದೆ. ಮಾತೃದೇವತೆಯಾದ ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ಮಾತೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಹಾರವಾಗಿಸಿ, ನಂತರ ಹಾರವಾದವಳನ್ನೆ ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವ ಈ ದುರಂತ ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತ, ಬಲಿಯಾದವಳೇ ಬಲಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ, ಬಲಿಯೆಂದರೇನೇ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬಂತಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಜನಪದವೆಂಬುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿದಾನವಾಗಿದೆ; ಬಲಿ ಕಥನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ. ತ್ಯಾಗವೆಂಬುದು ಪುರುಷ ಮನಸ್ಸು ಹಚ್ಚಿದ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಅಲಂಕಾರ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ. 'ತನ್ನನ್ನು ಹಾರ ಕೊಡುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದಲ್ಲಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ದಟ್ಟೈಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಮೌನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಆಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ (ಮಾವ) "ಮಾತು ತಪ್ಪದ ಹಿರಿತನ"ದ ಒಳಗಿನ ಕ್ರೌರ್ಯ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ'[೩] ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಒಳತೋಟಿಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಭಾಗೀರಥಿ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮೌನವಾಗಿಯೇ, ತನ್ನೊಳಗೇ, ಏಕಾಂಗಿತನದಲ್ಲಿ ತಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಗಂಡನಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ. ದೂರದ ದಂಡಿನಲ್ಲಿರುವವನಿಗೆ ಸಂದೇಶ ಕಳುಹಿಸಲಾರದ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕತೆ. ಅತ್ತೆ-ಮಾವಂದಿರೇ ಹಾರವಾಗಿಸುವ ಸಂಚು ಹೂಡಿದ್ದಾರೆಂದ ಮೇಲೆ ಅವರನ್ನು

ನೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅಪ್ಪ-ಅವ್ವ-ಅಕ್ಕನು ಸಹ ಅವಳ ಪಾಲಿಗೆ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ. ಗೆಳತಿ ತನ್ನ ದುಃಖವನ್ನು ಆಲಿಸಬಲ್ಲಳೇ ಹೊರತು ಅವಳೂ ತನ್ನಂತೆಯೇ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕ ಹೆಣ್ಣು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಆ ಗೆಳತಿ 'ಇಟ್ಪಾಂಗ ಇರಬೇಕು' ಎಂಬ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನಂತಿರುವ ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳ್ಯಾರೂ ತನ್ನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಖಂಡಿತ ಬರಲಾರರೆಂಬ ಗಟ್ಟಿ ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯ ಮನದಟ್ಟಾದಂತೆ ಭಾಗೀರಥಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಭಾಗೀರಥಿ ಭಾಗೀರಥಿಯೊಳಗೇ ಮುಳುಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಾವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಜತೆಯಾಗಬಲ್ಲಳೆಂಬ ಬಲಿಯ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾಳೆ. ನಿಂದೆಗೊಳಗಾದ ಸೀತೆ ಸಾವಲ್ಲಿ ಭೂಮಾತೆಯ ಒಡಲು ಹೊಕ್ಕಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಭಾಗೀರಥಿ ಸಕಲ ಜೀವಧಾತೆಯಾದ ಭಾಗೀರಥಿಯೊಳಗೆ ಕರಗಿ ಇನ್ನಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಥನಗೀತೆಯ ಕವಿ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳತೋಟಿಯನ್ನು ಈ ಗೀತೆಯ ಮೌನ ಪಾರ್ಶ್ವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಹಾರವಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಹಾರವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪುರುಷರು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಾವನಾದವನು, ಎಂತಹ ಧೋರಣೆ ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂಬುದರಿಂದ ನಾವು ಅಂದಿನ ಗಂಡಸರು ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಕೆರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆರೆಗೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಮಾವ "ಸೊಸೆ ಸತ್ರೆ ಸೋಬಾನ ಮಗ ಸತ್ರೆ ಮನೆಯಾಳು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಂಥ ದುಃಖವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಮಗನಾದರೆ ಕಷ್ಟ. ವಂಶ ಬೆಳೆಯದೆ ನಿಲ್ಲಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ತರೆ ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ತಂದು "ಸೋಬಾನ" ಮಾಡಬಹುದು.'[೪] ಈ ನಿಲುವು ಬೇರೆ ಮನೆಯಿಂದ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಕೂಡ ಬೇರೊಂದು ಮನೆಯ ಸೊಸೆಗಳೇ ಆಗುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಆ ಕ್ಷಣ ಮಾವಂದಿರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಜಾನಪದೇತರ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಮೊದಲ ನೇರ ಬಲಿ ಸೊಸೆಗಳೇ. ಪುರುಷ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಆ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದಾಗ ಮಾವನಾದವನು ತನ್ನ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಎರವಾಗುವವನಲ್ಲದೆ, ಸೊಸೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಕ್ರೌರ್ಯ ಹಾಗೂ ಹೀನ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನೂ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಃಪತನಕ್ಕೀಡಾಗಿ, ಬದುಕಿನ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಣೀತ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯ, ನಂಬಿಕೆ, ಪ್ರೀತಿ, ಅಂತಃಕರಣದಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತು ನೀಚತ್ವದ ದಾಸನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವೈದಿಕ ಮೂಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಗುಲಾಮನಾಗುವುದರಿಂದ ಆತನಿಗೂ ಮುಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೂ ಹಿಂಸೆ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುರಂತವೆಂದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಅದರ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಕರಣಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅವನೂ ಬಲಿಪಶುವೇ. ತಾನು ಬಲಿಪಶುವಾಗಿರುವುದರ ಅರಿವು, ನೋವು, ಅವಮಾನಗಳ ಭಾರ ಅವನನ್ನು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ

ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾಗಿಯೂ ಬಲಿಯಾಗುವ ಸೊಸೆ / ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕಡುಯಾತನಾಮಯ ಬದುಕುಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವನ ಶೋಷಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ತುಲನೆ ಕೂಡ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾದ ಬಲಿಪಶು ಹೆಣ್ಣಾದ ಭಾಗೀರಥಿಯೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಇಡೀ ಕಥನಗೀತೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ, ಅನಿವಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಂಜಸವಾದುದು. ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಅನುಕಂಪೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ನಂಬಿಕೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಯಂತಹ ಬರ್ಬರ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಚ ಮೃದುಭಾವದಿಂದಲೇ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಆಧಾರಗಳೇನೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಬಲಿಯಂತಹ ಅಮಾನವೀಯ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ನಾಜೂಕಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದರ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನಿದೆ? ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಡೆದಿರಲಿ, ಎಂತಹ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ನಡೆದಿರಲಿ, ಯಾರೇ ನಡೆಸಿರಲಿ, ಬಲಿಯಾಗುವವಳ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳು ಕೂಡ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ - ಬಲಿ ಅನ್ನುವುದು ಅನಾಗರಿಕವಾದುದು, ಬರ್ಬರವಾದುದು, ಹೇಯವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ಷಮೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಮೆ ಎನ್ನುವ ಪದದ ಅಗತ್ಯ ಕೂಡ ಇರಲಾರದು.

ಭಾಗೀರಥಿ ತನ್ನನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುವುದೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೂ ಎಲ್ಲೂ, ಯಾರ ಬಳಿಯೂ ನೇರವಾದ ವಿರೋಧವನ್ನಾಗಲೀ, ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನಾಗಲೀ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರರ್ಥ ಭಾಗೀರಥಿ ಮೌನಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಳೆಂದಲ್ಲ. ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅವಳ ಮೇರೆ ಮೀರಿದ ದುಃಖ, ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ನೋವು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಗೀರಥಿಯ ಬಾಡಿದ ಮುಖ, ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಜಿನುಗುವ ಕಣ್ಣೀರು ಅವಳು ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನೇ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಶೋಕಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಬಾಹ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಸ್ವ-ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೂ ಸಮುದಾಯ ಹಿತದ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಬಲಿಯಾಗಲು ಸಿದ್ಧಳಾದವಳಾದರೆ ಶೋಕ, ಕಣ್ಣೀರಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಗೀರಥಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲದ ಬಲಿದಾನವೆಂಬುದು ಅವಳ ವಿಷಣ್ಣ ಮೌನ, ಕಡುಶೋಕ, ಉಮ್ಮಳಿಸುವ ದುಃಖದ ಕಣ್ಣೀರುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರಾಣಭೀತಿ, ಶೋಕಗಳ ಸದ್ದಿಲ್ಲದ ಆಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಕಗೊಂಡ ಭಾಗೀರಥಿಯ ತಲ್ಲಣ ಓದಿನನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಓದುಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಭಾಗೀರಥಿಯ ದುಃಖ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದ್ದೇನಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗುವುದು ಪುಣ್ಯದ ಕೆಲಸವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದಲೇ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಬಲಿಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಮಾನವ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ, ಭಾವ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಅರಿವಿರುವ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಹೀಗೆ ತರ್ಕಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ, ಎಂತಹುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ ಜೀವವನ್ನು

ಸಂತೋಷದಿಂದ ಬಲಿಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಒಂದೋ ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯುವವರಿಗೆ ಬಲಿಯ ಬರ್ಬರತೆಯನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಬಲಿಯಾಗುವವರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವಸ್ಥತೆಯನ್ನೆ, ನಾವು ಅನುಮಾನಿಸಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ವಿರೋಧ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಯಾಕೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಅರಿವಿರುವುದು ಮತ್ತು ಹಿಂಜರಿದಲ್ಲಿ ಆ ನಂತರದ ನಿಂದನೆಯ, ಅಪಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ನೀಗುವುದು ಎಷ್ಟು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬಲ್ಲದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೇನೋ. ಭಾಗೀರಥಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಂತೂ ಈ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿದಾನವಾದದ್ದಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತವೆಂಬುದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಗೊಂಡದ್ದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮತೂಕದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಲು ಹೊತ್ತಿಗೆಯ ಜೋಯಿಸರ ಪ್ರಕಾರ ಹಿರಿಸೊಸೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಿರಿತನಕ್ಕೆ ಯಾರಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ಹಿರಿಸೊಸೆಯ ಜೀವ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳೇ ಸೊಸೆ ಇದ್ದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆಗ ಹಿರಿ-ಕಿರಿತನಗಳ ಮಾತೇ ಏಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇದ್ದೊಬ್ಬ ಸೊಸೆಯೇ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು. ಹಿರಿಸೊಸೆಯ ಮೂಲಕ ಆ ಮನೆಯ ಹಿರಿತನ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕಿದೆ. ವಂಶದ ಮುಂದುವರಿಕೆ, ಆಸ್ತಿಯ ರಕ್ಷಣೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಹಿರಿಸೊಸೆಯ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೇ ಅವಳು ಬಲಿಗತ್ತಿಯ ಹೊಡೆತದಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಹಿರಿಸೊಸೆ - ಕಿರಿಸೊಸೆಯರ ನಡುವೆ ಬರುವ ಗೌರವ್ವ, ಗಂಗವ್ವ, ನಿಂಗವ್ವ, ನೀಲವ್ವಗಳು ನಗಣ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅಗತ್ಯಕ್ಕಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣು ಅತ್ಯಂತ ನಿರುಪಯೋಗಿ ಅಥವಾ ಭೋಗ ವಸ್ತು. ಆದರೆ ಕಿರಿಸೊಸೆಯ ಸ್ಥಾನ ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿತನ ಹಾಗೂ ಕಿರಿತನಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿರಿಸೊಸೆಗೆ ಕಿರಿಸೊಸೆಯೊಬ್ಬಳೇ ಬದಲಿ ಬಲಿಪಶು. ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬದುಕು ಪಗಡೆಯಾಟದ ದಾಳಗಳಂತೆ. ಅದು ವಂಶವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಯಜಮಾನಿ ದಾಳವಾಗಿಬಿಡಬಲ್ಲದು, ಇಲ್ಲವೇ ಬದುಕಿನಾಟಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಲೇಬೇಕಾದ ನತದೃಷ್ಟ ದಾಳವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡಬಲ್ಲದು. ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು, ಆಯ್ಕೆಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಂಡಿಗಿರುವಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಎಂದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಕ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಂತೂ ದೂರದ ಮಾತಾಯಿತು.

ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗಿಸುವ ಮಾತಾದಾಗ ಆಕೆಯ ಪರ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಿ, ಆಕೆಯನ್ನ ರಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದ ಏಕೈಕ ಪುರುಷಜೀವಿ ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಮಾದೇವ. ಆದರೆ ಗಂಡ ಮಾದೇವ ದೂರದ ದಂಡಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ದಂಡಿನ ಕರೆಗೆ ಓಗೊಟ್ಟು ತಾನೇ ದೂರ ಸರಿದನೋ ಅಥವಾ ತಂದೆ ಕಲ್ಲನಕೇರಿ ಮಲ್ಲನಗೌಡನ ಪಿತೂರಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ ದಂಡಿಗೆ ಹೋಗಲ್ಪಟ್ಟನೋ ತಿಳಿದುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಮಾದೇವನ, ಅಂದರೆ

[illegible]

ಉದಾರವಾದೀ ಪುರುಷನ ಸ್ತ್ರೀಪರವಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಸಿಗದಂತೆ ಕಡುಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಿರುವುದು ಪುರುಷವರ್ಗದ ಕಡುಧೂರ್ತತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡನೂ ಇಲ್ಲದೆ ದುಗುಡದ ಹೊರೆ ಇಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಂತ್ವನದ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಇಲ್ಲದೆ, ತನ್ನವರೆನ್ನುವವರೆಲ್ಲರೂ ಇದ್ದೂ, ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಂತಹ ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿ ಭಾಗೀರಥಿಯದು. ಇರುವೊಬ್ಬ ಗೆಳತಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಭಾಗೀರಥಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಭಿನ್ನವಲ್ಲವೆಂಬಂತಹದ್ದು. ಬಲಿಯಾಗಲು ತನ್ನ ಸರದಿಗೆ ಕಾಯುವ ಅಭದ್ರ ಹೆಣ್ಣೇ ಅವಳೂ ಸಹ. ಭಾಗೀರಥಿಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ಎಲ್ಲಾ ಮಿತಿಗಳು ಅವಳಿಗೂ ಇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಜೀವದ ಗೆಳತಿ ಹೇಳುವ ಮಾತೇ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಭಾಗೀರಥಿಯಂತಹ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಭವಿಷ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. 'ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕೆಂಬ' ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಸೂಚನೆಯ ಲವಲೇಶವೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಆನಂದದ ಬಾಳು ನಡೆಸಬಹುದೆಂಬ ಒಳ ಇರಾದೆಯ ಧ್ವನಿಯೇ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವದ ಗೆಳತಿಯ ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಮಾತು ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ತರುವಂತಹದ್ದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ತನ್ನಂತರಂಗದ ಕನ್ನಡಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಷ್ಟೇ ವಾಸ್ತವದ್ದು. ತನ್ನ ಜೀವದ ಗೆಳತಿಯಷ್ಟೇ ಏನಾದರೊಂದು ಜೀವವುಳಿಸುವ ಸಲಹೆ-ಉಪಾಯ ನೀಡಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ಅವಳ ಮಾತು ಕೇಳಿದ ನಂತರವಂತೂ ತಾನಾಗಿ ಬಲಿಗೆ ಕೊರಳೊಡ್ಡುವುದೊಂದೇ ಉಳಿದ ಏಕೈಕ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಯ್ಕೆಯಾಯಿತು.

ತನ್ನ ಅತ್ತೆ, ವಾರಗಿತ್ತಿಯರು, ಅವ್ವ, ಅಕ್ಕ, ಗೆಳತಿ... ಹೀಗೆ ಯಾವ ಹೆಣ್ಣುಜೀವವೂ ತನ್ನನ್ನು ಬಲಿಯ ಕರಿನೆರಳಿಂದ ಉಳಿಸಲಾರದೆಂಬ ಕಟುವಾಸ್ತವ ಅರಿವಾದ ಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ಭಾಗೀರಥಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋದಳು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಬದಲಿಗೆ ಉಳಿದ ಇನ್ನಾವುದೇ ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಪಶುವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೂ ಭಾಗೀರಥಿಯು ಕೂಡ ಅವರನ್ನು ಬಲಿಪೀಠದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸತ್ಯವು ಭಾಗೀರಥಿಗೇನೇ ಬಹುಶಃ ಮನದಟ್ಟಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅವಳು ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣ ಸಾವಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತ, ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಬೀಭತ್ಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎದುರುಗೊಳ್ಳಲು ಮಾನಸಿಕ ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಸುತ್ತ ಬಲಿಯಾಗುವ ಗಳಿಗೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭಾಗೀರಥಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ನಡೆದಾಡುವ ಜೀವಚ್ಛವದ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಎರಗುವ ಸಾವಿನ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣವೂ ಭಾರವಾಗುತ್ತ, ಬದುಕು ಮತ್ತು ಉಸಿರಾಟವೇ ಅಸಹನೀಯವೆಂಬ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಟ್ಟಿರಬಲ್ಲಳು. ಈ ಮನೋವೇದನೆ ಹಾರವಾಗುವ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಯಾನಕವಾದುದು. ಅಕಾಲವಾದ, ಅನಗತ್ಯವಾದ ಸಾವನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಅವಳ ದಾರುಣ ಶಕ್ತಿ ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದಾದರೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವುದು ಪುರುಷ ಮನಸ್ಸಿನ ಬರ್ಬರತೆಯೇ ಹೊರತು ಖಂಡಿತ ಬೇರಿನ್ನೇನು ಅಲ್ಲ.

ಹಾರವಾಗುವ ಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪಿಸಿದಾಗ ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಧ್ವನಿ ವಿಷಾದದ ಚರಮಘಟ್ಟವನ್ನೇ ತಲುಪುತ್ತದೆ. 'ಆಗ ಈಗ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಬಲಿ "ನೀತರ ಹೋಗವ್ವ" ಎಂದಾಗ, ಇದೋ ಎಂದು ಎದುರು ನಿಂತಾಗ ಯಾವ ಜೀವಿ ತಾನೇ ತಳಮಳಗೊಳ್ಳದೇ ಇದ್ದೀತು? ಎಷ್ಟೇ ನಿರ್ಧಾರದ ಭಾವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದು ಆತ್ಮತ್ಯಾಗವಲ್ಲದ ಬಲಿ. ಉಳಿಯಬೇಕು, ಉಳಿದೇನು ಎನ್ನುವ ಆಸೆ ಕೊನೇಗಳಿಗೆಯವರೆವಿಗೂ ಜೀವಿಯನ್ನು ಕಾಡಿಯೇ ಕಾಡುತ್ತದೆ.'[೫] 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಭಾಗೀರಥಿಯ ದುರಂತ ಹಾಗೂ ವಿಷಾದದ ಛಾಯೆಯೇ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗಂಡ ಮಾದೇವನ ಮಾತು ಹೇಳುವಂತೆ ಭಾಗೀರಥಿ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟಲಾಗದ ಭೂಮಿತೂಕದ ಹೆಣ್ಣು. ಭಾಗೀರಥಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಈ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳೂ ಬಲ್ಲವು. ಅವಳ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲರ ವಿಷಾದಮೌನದ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಾರೀರಿಕವಾಗಿ, ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಭಾಗೀರಥಿ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಆಕೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಹೆಣ್ಣುಗಳಲ್ಲೂ ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದ್ದಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಗೀರಥಿಯದು ಸ್ವ ಇಚ್ಛೆಯ ಬಲಿದಾನವಲ್ಲ; ಒತ್ತಾಯ ತಂತ್ರದ ನಿಷ್ಕಾರಣ ಬಲಿ.

೨. ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ

ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ವೈದಿಕರ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಾವು ಗಮನಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವನ ದುರಂತಗಾಥೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಅಂಶವೇ 'ಬಲಿ'ಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಬಲಿಷ್ಠ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಕಥನ ಗೀತೆ ಹದಿನೇಳು ಭಾಗಗಳ ಖಂಡಕಾವ್ಯದ ಹಾಗಿದೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಮತ್ತು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಗಡಿರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸೂರಿನಿಂದ ಎರಡು ಮೈಲು ದೂರಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವನ ಗುಡಿ ಕೆರೆಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಚವ್ವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೆರೆಯ ಏರಿಯ ಮೇಲಿರುವ ಮಂಟಪವೊಂದಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಮಂಟಪದೊಳಗೆ ಇರುವುದು ಒಂದು ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಗ್ರಹ ಮಾತ್ರ.'[೬]

ಮದಗದ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಗೌಡನ ಮಗಳು ಮಲಕಮ್ಮನಿಗೆ ದೂರದಿಂದ ನೀರು ಹೊತ್ತು ತರುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದು ಗೌಡ ವಡ್ಡರ ದ್ಯಾಮಣ್ಣನ ಮೂಲಕ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸಲು ಉಪಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಗೆದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಗಂಗಮ್ಮ ಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಾಲ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಡತಿ, ಮಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಲು ಮಮಕಾರ ಅಡ್ಡ ಬರಲಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮಗ ಗೂಳೇಸನಿಗೆ ತಂಗಿಯ ಮಗಳಾದ ಕೆಂಚವ್ವಳನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗಿಸಿ ಬಲಿಕೊಡಲೆಂಬ ದುರುದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಸೊಸೆಯನ್ನಾಗಿ ಮನೆತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಮಗನನ್ನು ಹೊನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿ ಮುತ್ತುಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗಾಗಿ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮುಗ್ಧ ಕೆಂಚವ್ವನ ಬಲಿಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಗೆ ಪೂಜೆಯ

ಸಿದ್ಧತೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಹಾರದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮುಂದೂಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಚವ್ವ ಕೂಸಿನ ತಾಯಾದ ಮೇಲೆ ಗಂಗೆ ಪೂಜೆಗೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಕೆರೆಯತ್ತ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾಮೂಲಿನಂತೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಬಟ್ಟಲು ಮರೆತು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ತರಲೆಂದು ಕೆಂಚಮ್ಮ ಕೆರೆಗಿಳಿದಾಗ ಮುಂಗಾರು ಮಿಂಚಿ ಮಳೆಯಾಗಿ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಹಾರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತಾನು ಹಾರವಾಗಲಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದಾಗಿ ಬಲ್ಲ ಕೆಂಚಮ್ಮ ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಗಂಡನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ತಾಯಿಯಿಂದ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹಾರವಾದ ನಂತರ ಗಂಡ ಗೂಳೇಸನ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗೂಳೇಸ ಕೆರೆಯ ಏರಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಶೋಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಅವನಿಗೆ ನಾದಿನಿಯೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಂತಲ್ಲದೆ 'ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ'ನ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದದ ತಂತ್ರವೂ ಇದೆ. ಹಾರವಾದ ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಪವಾಡಗಳು ಆನಂತರದ ಕಥನ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮೈ ತಾಳಿರುವುದು ಕುತೂಹಲ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಮೂಲ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲೇ 'ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ' ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ಕಥೆಯೂ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕುತೂಹಲಭರಿತವಾದ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ.

ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವನನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗಿಸಲಿಕ್ಕೆಂದೇ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಗೌಡ ಆಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸೊಸೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಂಚಮ್ಮನಿಗೆ ವಾರಗಿತ್ತಿಯರಿಲ್ಲ. ಅತ್ತೆ ಮತ್ತು ನಾದಿನಿಯರಿಬ್ಬರೇ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧಿಕರು; ತವರುಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ತಂಗಿ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಮಲ್ಲಯ್ಯಗೌಡ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತನ್ನ ಮಗಳು ಮಲಕಮ್ಮನು ನೀರು ಹೊತ್ತು ದೂರದಿಂದ ಬರುವುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಮನಕರಗಿ, ಮಗಳಿಗೆ ಕಷ್ಟ ಕಡಿಮೆಯಾಗಲೆಂಬ ಸದುದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಮಲಕಮ್ಮನಿಗೆ ತಂದೆ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುವುದು ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯವಾದರೂ, ಮುಂದೆ ಈ ಕೆರೆಯೇ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಅತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಹಾರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಆಕೆ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವನ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತಿಗೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಗಂಗಮ್ಮನೇ ಗೌಡನೊಂದಿಗೆ ಸಂಭಾಷಿಸಿ ಹೆಂಡತಿ, ಮಗಳು, ಮಗನ ಬಲಿ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಗೌಡ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಿದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಜನ ರೆಂಡೆ ಗಂಡನೆಂದು ಹಂಗಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದು ಈ ಕಥನ ಗೀತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಹಜ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೊಳಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಗಂಗಮ್ಮನನ್ನೇ ಹೊಣೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಮಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ,

'ಮಗಳೀ ಮಲಕಮ್ಮ ಕೊಟ್ಟಾರೆ
ಕಂಡೋರ ಸೊಸೆಯಲ್ಲೇ ಮಗಳು'[3]

ಎಂದು ಗೌಡ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೊಸೆಗಳೇ ಬಲಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಹರೆಂಬ ಗೌಡರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮನದಿಂಗಿತಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗಿಡುತ್ತದೆ. ಮಗನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ಮನೆತನ ಉಳಿಯದೆಂದು ಹೇಳಿ ಸೊಸೆಯನ್ನೇ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಗಂಗಮ್ಮನಿಗೆ ಗೌಡ ಉತ್ತರಿಸಿ 'ನಿಂಬೇಯಣ್ಣೆನ ಬಾಸೇಯ ಕೊಟ್ಟಾನು.'

'ಮೂರು ದಿನ ದಾರಿ ತಡಿಯಮ್ಮ
ಸೊಸೆಯೇನೆ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಕೊಡತೀನಂದು
ನಿಂಬೇಯಣ್ಣೆನ ಬಾಸೇಯ ಕೊಟ್ಟಾನು.[೭]

ಗಂಗಮ್ಮನಿಗೆ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟ ಗೌಡ ವಾರದೊಳಗಾಗಿ ಮಗನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಿ, ತಂಗಿಯ ಮಗಳು ಕೆಂಚಮ್ಮನನ್ನು ಮನೆತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಗನನ್ನು ಮುತ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ತರಲೆಂದು ಕಳುಹಿಸಿ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಗಂಗೆಪೂಜೆಗೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ್ದರಿಂದ ತಡೆದು, ಕೂಸು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಹಸಿಮೈಯ ಬಾಣಂತಿಯನ್ನೇ ಬಲಿ ಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಡುವೆ ತನ್ನನ್ನು ಹಾರ ಕೊಡುವರೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕೆಂಚಮ್ಮ ತವರಿಗೆ ಹೊರಟು ತಂಗಿಯನ್ನು ಕೂಡ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೇ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ತಾಯಿಯಿಂದ ಬಲಗೈಯ ಭಾಷೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವಳು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಹೀಗಿದೆ:

'ನಮ್ಮಮ್ಮಾ ಮಲ್ಲಮ್ಮ
ಚಿಕ್ಕೋಳು ಕೆಂಚಮ್ಮ ಕೊಡಬೇಕು
ಆರಂಬದ ಬದುಕು ಮಾಡಲಾರೆ
ಕಂದಾನೆತ್ತುವರಿಲ್ಲ
ಕಂದಾನ ತೂಗುವರಿಲ್ಲ[೮]

ತಂಗಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೇ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಒಳನಿರ್ಧಾರದಲ್ಲೇ ತಾನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಡಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಯಾರ ಬಳಿಯೂ ದುಃಖ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಗೆಳತಿಯರನ್ನೂ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿಗೆ ಇದರ ಸುಳಿವು ಹತ್ತಿ ಮರ್ಮ ಏನೆಂದು ಒಡೆದು ಹೇಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿಯ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಮಣಿದ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಯಾರೊಂದಿಗೂ ಹೇಳಬಾರದೆಂಬ ಭಾಷೆ ಪಡೆದು ತನ್ನ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗಲು ತಾನೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದರೂ ಮಾವನ ಮೇಲೆ ಕೆಂಡಮಂಡಲದ ಸಿಟ್ಟು ಕಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

'ಮಗಳೇ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಬಾಯಿ ಬಿಡುತಾಳೆ
ನಿಮ್ಮಣ್ಣಾನೆ ದುರ್ಮಾರುಗ ನಿಮ್ಮಣ್ಣಾ ಮೋಸಗಾರ
ಮದಗಾದ ಕೆರೆಯೇ ಮಾಡಿಸಿ ನನ್ನ ಬಲಿಗೊಟ್ಟ[೯]

ಮಗಳ ಮಾತು ಕೇಳಿ ತಾಯಿ ಬೋರ್ಯಾಡಿ ಅತ್ತು ಹಾಳಾದ ಕೆರೆಗಾಗಿಯೇ ತಾನು ಮಗಳನ್ನು ಹೆತ್ತದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರಲಾಪಿಸಿ ಮದಗಕ್ಕೆ ಮಗಳ ತಲೆ ಎರವಾಯ್ತಲ್ಲ ಎಂದು ಶೋಕಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಅದನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುವ ತನ್ನ ಬಲಿದಾನ; ಅದು ತ್ಯಾಗದ ವಿಚಾರ ಎಂಬ ಯಾವ ನಿಲುವೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತಾನು ಹಾರವಾಗುವಂತಹ ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮಾವನನ್ನು 'ದುರ್ಮಾರ್ಗಿ, ಮೋಸಗಾರ' ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಬೈಯುವುದರ ಮೂಲಕ ತಾಯಿಯೆದುರು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾವನ ನಿಲುವು - ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹಾರವಾಗುವುದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಿಂಚಿತ್ತು ಇರಾದೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಕೆಂಚಮ್ಮನಿಗೆ ಹಾರವಾಗದೆ ಬದುಕುಳಿದರೆ ಆನಂತರದ ನಿಂದೆ, ದೂಷಣೆ, ಅವಮಾನದ ಬದುಕು ಹೇಗಿರಬಲ್ಲದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಮಾವನಂತಹ ಕ್ರೂರಿಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವುದರಲ್ಲಿನ ಹೆಣಗಾಟಕ್ಕಿಂತಲೂ ಗಂಗೆಯ ಮಡಿಲೇ ಅವಳ ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿದೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರಥಿಯದು ಮೇರೆ ಮೀರಿದ ಶೋಕ. ತನ್ನ ದುಃಖದ ಮೂಲಕವೇ ಆಕೆ ಹಾರವಾಗಲು ತನಗಿಷ್ಟವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಕೆಂಚಮ್ಮನದು ನೇರ ನುಡಿಯ ಸಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆ. ತನ್ನನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವನ್ನಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಮೋಸ ಹಾಗೂ ದುರ್ಮಾರ್ಗದ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದೇ ಆಕೆಯ ಆಂತರ್ಯದ ಕುದಿತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ತ್ಯಾಗ, ಆದರ್ಶ, ಬಲಿದಾನ ಎಂಬ ವೈಭವೀಕರಣದ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದ ಮರೆಮಾಡುವುದಾದರೂ ಏಕೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾಗೀರಥಿ ಮತ್ತು ಕೆಂಚಮ್ಮ - ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅನುರಾಗಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದೇವನಂತೂ ವಿರಹವನ್ನು ಸಹಿಸದೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಹಿಂದೆಯೇ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿಕೊಂಡರೆ, ಕೆಂಚಮ್ಮನು ತನ್ನ ಗಂಡ ತಾನಿಲ್ಲದೆ ಬವಣೆ ಪಡಬಾರದೆಂದು ತಂಗಿಯನ್ನು ತಾನು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಗಂಡನಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ತವರಿನೊಂದಿಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಜೊತೆಗೆ 'ನನರಾಯ ಪರದೇಸಿ' ಎಂದು ಗಂಡನ ಪರವಾಗಿ ತಾಯಿಯ ಬಳಿ ಸರ್ಟಿಫಿಕೇಟು ಸಹ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಾರವಾದ ನಂತರ ಗಂಡನ ಸ್ವಪ್ನದೊಳ ಹೋಗಿ ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಬಂದ ಗಂಡ ಗೂಳೇಸ ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ಕಂದನ ತೊಟ್ಟಿಲು ಹೊತ್ತು ಕೆರೆ ಏರಿಯ ಬಳಿ ಬಂದು 'ಮೊಕ ತೋರೆಂದು ಅಳುತ್ತ' 'ನಾ ಮುತ್ತೀಗೋಗಿ ಮುತ್ತಿನಂತ ಮಡದಿ ಕಳೆದೋದ್ಲು' ಎಂದು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತ ವಿಲಪಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ'ನ ಕಥನಗೀತೆಯ ವಿಶೇಷತೆಯೆಂದರೆ, ಕೆಂಚಮ್ಮ ಹಾರವಾದ ನಂತರದ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಜಾನಪದ ಸಹಜವಾದ ಮಾಂತ್ರಿಕಮಯವಾಗಿರುವುದು. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದವೆನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಯೇ ಗೌಡನೊಂದಿಗೆ ಸಂಭಾಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇದರ ಸೂಚನೆ ಸಿಗುತ್ತದಾದರೂ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಹಾರವಾದ ನಂತರವಂತೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದಲೇ ಕಥನವು ಮುಂದುವರಿಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಹಾರವಾದ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಗಂಗೆಯೊಳಗೇ 'ಅರುಮನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಿದ್ದಾಳೆ.

ಆದರೆ ಗಂಗೆಯ ಮತ್ತು ಜಲಕನ್ನಿಕೇರ ಅನುಮತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಹೊರಬಾರಳು ಮತ್ತು ಬೇರ್‍ಯಾರೂ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಒಳಬರಲಾರರು. ಆದರೂ ಗಂಡನ ಸಪುನದೊಳಗೆ ಹೋಗಿ ಬರಬಲ್ಲಳು. ಹಾರವಾದ ತನಗೆ ಬಳೆ ತೊಡಿಸಲು ಬರುವ ಬಳೆಗಾರನನ್ನು ಗಂಗೆಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಒಳಗಿನ ತನ್ನರಮನೀಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅನುಚಿತವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಬಳೆಗಾರನನ್ನು ಮತ್ತು ಆತನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಶಾಪನೀಡಿ ನಿಲುಗಲ್ಲುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲಳು. 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ'ನ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ಭಾಗವು ಜನಪದ ಕವಿಯ Fantacy ಮತ್ತು Magical realism ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಭೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಹಿಂದಿನ ಮನೋಧರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಖಂಡಿತ ದೈವಿಕವಾದುದೇ. ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಸತಿಯಾದವಳು ಮಾಸತಿಯಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು 'ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಅಧೀನತೆಯಿಂದ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮಾತೃಶಕ್ತಿ ದೈವತದ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಜಿಗಿತ'[೧೦] ವೆಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ'ನ ಗೀತೆಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಪವಾಡಗಳ ಮೂಲಕ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕಥಾನಕದ ಮೂಲಕ ಮೂರ್ತಗೊಂಡಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಗಂಡ ಗೂಳೀಸ ಕೆರೆ ತೂಬಿನ ಬಳಿ ನಿಂತು ಕರೆದಾಗ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಜಲಕನ್ನಿಕೇರ ಅಪ್ಪಣೆ ಪಡೆದು ಗಂಡನೆದುರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಳೆಲೆಯನ್ನು ತೇಲಿಬಿಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ಗಂಡನಿಟ್ಟ ತೊಟ್ಟಿಲ ಕೂಸು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ತೇಲಿ ಬಂದಾಗ ಕೂಸಿಗೆ 'ಎದೆಯಾಲು' ಕುಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಸತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾತೃತ್ವವು ದೈವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಕೆಂಚಮ್ಮನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮಾನುಷಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕರೆತಂದು ಜನಪದ ಕವಿ 'ಹಾರ'ವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾನವತ್ವ ಮತ್ತು ದೈವಿಕತ್ವದ ಬೆಸುಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುರಿಯುವ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಲಿಯನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಹಾರ'ವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ವೈದಿಕವಾದರೆ ಮರಳಿ ಮೈದೋರುವುದು ಜಾನಪದವಾಗಿದೆ.

ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಪವಾಡಗಳು ಇಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಕೆಂಚಮ್ಮನನ್ನು ಪುನಃ ಇಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಗಂಗೆಯೊಳಗೆ ಮುಳುಗಿಸಲು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮೂಲಕ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಕೆರೆ ಏರಿಯಿಂದ ತನ್ನ ತವರೂರಾದ ಪುಟ್ಟನಳ್ಳಿಯವರೆಗೂ ಸುರಂಗ ತೆಗೆಸಿ, ಗಂಗೆಯ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಹೋಗಿ ತವರು ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ತಾನೇ ತನ್ನ ಕೈಯ್ಯಾರೆ ಗಂಡನನ್ನು 'ಮದಲಿಂಗ'ನನ್ನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ, ತಂಗಿಯನ್ನು 'ಮದಲಗಿತ್ತಿ'ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಮದುವೆಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನ ಬಾಯಿಂದ ತನ್ನ ತಂಗಿಯ ಹೆಸರನ್ನು, ತಂಗಿಯ ಬಾಯಿಂದ ಗಂಡನ ಹೆಸರನ್ನೂ ಹೇಳಿಸಿ ಸೋಬಾನೆಯ ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಗಂಡನ ಪಕ್ಕ ತಂಗಿಯೊಂದಿಗೆ ತಾನೂ 'ಅರುಗೀಲಿ' ಮಲಗಿ ಕೂಸಿಗೆ ಹಾಲು ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ತಂಗಿಗೆ ಈ ಕೂಸು ನಿನ್ನ ಒಡಲಿನ ಕೂಸೇ ಎಂದು ಅವಳ ಮಡಿಲಿಗಿಡುತ್ತಾಳೆ.

'ಇಂದುಲಿಂದ ಈ ಕೂಸು ತಂಗಿ ಮಡಿಲಿಗೆಂದಿಟ್ಟಾಳು
ತಂಗೀನೆ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಈ ಕೂಸು

ನಿನ್ನ ವಡಲಿಂದ ಬಂದೊನ್ನೆನ್ನೆ

ತಂಗೀನೆ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಈ ರಾಯಾರು

ನನ ರಾಯರಲ್ಲ ನಿನ ರಾಯರನ್ನೇ

ನಿನ ರಾಯಾರು ಜತುನಾವೆ

ನಿನ ಕೊಮಾರ ಜತುನಾವೆ[೧೧]

ಜನಪದ ಕವಿಗೆ 'ಹಾರ'ವಾದವಳನ್ನು ಮರಳಿ ಕರೆತರಲು ಕಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವಳನ್ನ ಅಲ್ಲೇ ಉಳಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೆಂಚಮ್ಮನನ್ನು ದೈವತವಾಗಿಸಿ ವಾಪಸು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೋಗುವ ಮುನ್ನ ಕೆಂಚಮ್ಮ ತಂದೆ, ತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಅಣ್ಣ ದೇವರಾಜನನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೀಗೆ ಕೊನೆಯ ಮಾತನ್ನ ಆಡುತ್ತಾಳೆ :

'ಗಂಡಿನೋರದು ಕಂಚಿನ ತೇರು

ಎಣ್ಣಿನೋರದು ವೂವಿನ ತೇರು

ಗಂಡು ಎಣ್ಣಿನೋರದೊಂದು ತೇರಾಗಿ

ವರ್ಸಕೊಂದೊಂದು ತೇರ ನಡೆಸೀರೋ

ಮದೆಗಾದ ಕೆರೆಗನ್ನ

ಪರ್ಸೇಯ ನಡೆಸಿರೋ[೧೨]

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೇ ಬೇರೆ. ಕಥನವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸಿ ಪರಿಣಾಮ ರಮಣೀಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಯೋಗವಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷತಮ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಉತ್ಕಟತೆ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಂದಾಗಿ ಓದುಗರ / ಕೇಳುಗರ ಮನ ಮಿಡಿಸುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಗುಣದಿಂದಾಗಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಥನಗೀತೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ' ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಭಾಷೆಯ ಆಡುನುಡಿಯ ದೇಸೀಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಸಂವಹನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವೇದನೆಯು ಕೂಡ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಾರವಾಗಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಡುಕ್ರೋಧದ 'ದನಿ'ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿವರಗಳು ಹಾಗೂ ನಿರೂಪಣೆಯ ಧಾಟಿಯಿಂದಾಗಿ ಕಲ್ಲನಕೇರಿಯ ಮಲ್ಲನಗೌಡನಿಗಿಂತಲೂ ಮದಗದ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರೂರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಗೀರಥಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ, ತಣ್ಣನೆಯ ತಲ್ಲಣಗಳ ಮೌನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ಕೆಂಚಮ್ಮ ಸಿಡಿಯುವ ಸ್ವಭಾವದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಾರವಾದ ನಂತರವಂತೂ ಉಗ್ರ ಮಾತೃದೇವಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಶಾಪಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿವಂತೆ; ಮರಳಿ ಮೈದೋರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಪವಾಡಸದೃಶ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಚಯಿತ ರೂಪ.

ಭಾಗೀರಥಿ ವಾಸ್ತವ ಘಟನೆಯೊಂದರ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶವಾಗಿ ಮನದಲ್ಲುಳಿದರೆ, ಕೆಂಚಮ್ಮ ಅತಿಮಾನುಷ ಹಾಗೂ ಲೋಕೋತ್ತರ ಚೇತನವಾಗಿ ಪುರಾಣದ ಅಂಶವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರಯೋಗವಾದರೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಆಶಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ' ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತೆ. ಬಂಧ-ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ' ಸಡಿಲ ಮತ್ತು ಶಿಥಿಲ ಎನಿಸಿದರೂ ಜಾನಪದೀಯ ಮೂಲ ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಅತಿಮಾನುಷ ಆವರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ' ಕಥನದ ಆಕೃತಿ ಎರಡು ವೈರುಧ್ಯ ಆಯಾಮಗಳ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದನ್ನೊಂದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೆಂಚಮ್ಮ 'ಹಾರ'ವಾದ ನಂತರವೂ ಜಲಕನ್ನಿಕೇರ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ 'ಮರಳಿ ಮೈದೋರುವ' ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಆದಿಮ ಜಾನಪದೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಕಥನ, ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆ ಹಾಗೂ ಬಂಧದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾನಪದೀಯವೆನಿಸಿದರೆ, ಕಥನದ ನಾಯಕಿಯಾದ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಬಲಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಹಾಗೂ ಬಲಿಯ ನಂತರದಲ್ಲೂ ಕಥಾ ದ್ರವ್ಯದ ಒಳಹೊರಗುಗಳನ್ನು, ಅಂತರಂಗ-ಬಹಿರಂಗಗಳನ್ನು ಜಾನಪದೀಯವಾಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ'ನ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಗಳು ವಿರೂಪದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನೇ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಗೌಡ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮಹಾಕ್ರೂರಿ, ದುರ್ಮಾರ್ಗಿ, ಮೋಸಗಾರ, ಕಥನದ ಖಳನಾಯಕ. ಗಂಡ ಗೂಳೇಸ ತಂದೆಯ ಮಾತು ಮೀರದ ಮಗನಂತೆ ಕಂಡರೂ ಒಳಮರ್ಮಗಳನ್ನರಿಯಲಾಗದ ಮೂರ್ಖ. ಹೆಂಡತಿ 'ಹಾರ'ವಾದ ಮೇಲೂ 'ನಿಟ್ಟಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೇನ' ಮಾಡಿ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ಕೆನ್ನೆಯೇಟು ತಿಂದು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವ ಪೈಕಿ. ಬಳೆಗಾರನಂತೂ ಹಾರವಾಗಿ ಗಂಗೆಯೊಳಗೆ ತನ್ನರಮನೆಯೊಳಗಿರುವ ಕೆಂಚಮ್ಮನನ್ನೇ ರಸಮಂಚಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ಮೃತ್ಯುಕಾಮಾಂಧ. ನಂತರ ಕ್ಷಮೆ ಪಡೆದು ಏರಿ ಹತ್ತಿದ ಮೇಲೆ ಪುನಃ ತನ್ನ ವಿಕೃತ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಹೋಗಿ 'ನಿಲುಗಲ್ಲಾ'ಗಿ ಶಾಪಗ್ರಸ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೆಂಚಮ್ಮನ ತಂದೆಯಾದರೋ ಧ್ವನಿ-ರೂಪಗಳಿಲ್ಲದ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಗೌಣಾತಿಗೌಣವೆನಿಸಿ ಅಂಗವಿಕಲತೆಗೀಡಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಂಚ ತದ್ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆಯೇ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಜೀವಪರವಾದ ಧ್ವನಿಯನ್ನೇ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಂಚಮ್ಮನ ತಾಯಿ ಮಗಳು ಹಾರವಾಗುವವಳೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ತುಳಿದು ಬೋರ್ಯಾಡಿ ಅತ್ತು ತನ್ನ ಕರುಳ ಉರಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಂಗಿ ಅಕ್ಕನ ದುರಂತದ ಮೌನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತಿದ್ದರೂ ಎಳೆಗೂಸಿಗೆ ಅದಾಗಲೇ ಅವಳು ತಾಯಿಯಾಗಿ ಬಲಿಗೊಟ್ಟ ಮನೆಯನ್ನು ಬೆಳಗಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾಳೆ. ಕೆಂಚಮ್ಮನ ನಾದಿನಿ ಮಲಕಮ್ಮ ಕೂಡ ಆರ್ದ್ರಭಾವದ ಹೆಣ್ಣು. ಅತ್ತಿಗೆಯು ಹಾರವಾದೊಡನೆ ಘಾತುಕವಾಯಿತೆಂಬಂತೆ ಅವಳು ಬೋರ್ಯಾಡಿ ಅತ್ತು 'ಮೂರು ದಿನದ ಬಾಣಂತೀನ ಮದುಗಾವ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟೇನೆಂದಳುತಾಳೆ.' 'ಬರುವಾಗ ಇಬ್ಬರಾಗಿ ಪೊಗುತಲೇ ನಾನೊಬ್ಬಳಾದೆ' ಎಂದು ಅತ್ತಿಗೆಯಿಲ್ಲದ ಖಾಲಿತನ ಮತ್ತು ಅನಾಥಭಾವದಿಂದ ನಿಜಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಮನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತೆ ಪೂವಿನ ದೇವಿಗೂ ಕೂಡ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಯದು. ಮಗಳು ತಿಳಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಗೋಳಾಡುತ್ತ

ಸೊಸೆಯನ್ನು ವಾಪಸ್ಸು ಬರುವಂತೆ ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಹಾರವಾಗಿ ಗಂಗೆಯೊಳಗಿದ್ದರೂ ಪೂವಿನದೇವಿ ತನ್ನ ಸೊಸೆಗೆ ಬಾಣಂತಿ ಬಳೆ ತೊಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಹಾರ' ವಾದವಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಬಲಿ'ಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ 'ಬದುಕ'ನ್ನಿಡುತ್ತಾಳೆ.

'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ'ನ ಜಾನಪದೀಯ ಕಥನ ವಿನ್ಯಾಸ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಪೂರ್ವವಾದ ರೀತಿಯದು. ಹಾರದ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಆನಂತರದ ಮರಳಿ ಮೈದೋರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೂ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ತೀವ್ರತೆ ಒದಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮನನ್ನು ಮನುಷ್ಯತ್ವ - ದೈವತ್ವಗಳ ನಡುವೆ ತೂಗುಯ್ಯಾಲೆಯಾಡಿಸುತ್ತಲೇ ಪಿತೃನೆಲೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರವಾಗಿಸುವ ಬಗೆ ಅದಮ್ಯ ಜೀವಪರವಾದುದು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಬದುಕಿ ಹಾರವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಾರ'ವಾಗಿ ಬದುಕಿದ್ದಾಳೆ.

೩. ಈರೋಬಿ

ಕೆಂಡಕೊಂಡವಾಗುವ ಸತಿ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈರೋಬಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಥನ ಗೀತೆಯಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ನೆಲೆಯ ಸತಿ ಬಲಿದಾನದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯಿದೆ.

೧. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಾಲ್ಯದ ವರ್ಣನೆ.

೨. ವೀರನೊಬ್ಬನೊಂದಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವಾಹ ನಿಶ್ಚಯ.

೩. ವಿವಾಹದ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ಅಪಸ್ವರ / ಕೆಟ್ಟ ಶಕುನ.

೪. ವೈಭವದ ವಿವಾಹ / ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥ.

೫. ಗಂಡನ / ಒಲಿದವನ ವೀರಮರಣ ಇಲ್ಲವೇ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಾವು.

೬. ಸತಿಗೆ ಗಂಡನ ಸಾವಿನ ವಿಷಯ ಮನದಟ್ಟಾಗುವುದು.

೭. ಸತಿ ಹೋಗುವ ನಿರ್ಣಯ - ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ರುಜುವಾತು ಪಡಿಸುವ ಇರಾದೆ.

೮. ವಿಧವೆಯಾಗಿ ಉಳಿವುದರ ಅವಮಾನ, ನಿಂದನೆಯ ಅರಿವಾಗುವುದು.

೯. ಸತಿಯ ಅಲಂಕಾರ, ಮೆರವಣಿಗೆ, ಕೊಂಡದ ವರ್ಣನೆ ಹಾಗೂ ಬಂಧುಗಳು ಸತಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ತಡೆವ ಪ್ರಯತ್ನ.

೧೦. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸತಿಯ ದಾನ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೈ ಹರಸಿ ಕೊಂಡದಲ್ಲಿ ಹಾರಿ ದೈವತವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವುದು.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯಲ್ಲಿನ ಅಂಶಗಳು ಬದಲಾಗಲೂಬಹುದು. ವೀರಯೋಧನಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಗಂಡ ಸತ್ತನೆಂಬ ಏಕೈಕ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಸತಿ ಹೋಗುವುದು ಇಂತಹ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಮೂಲ ಹೂರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತಂತೆ ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಅವು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕರಾಳ ಪ್ರಭಾವದ ಫಲಿತಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಮಾಸತಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಸತಿ ಹೋಗುವ ಹೆಣ್ಣು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಲ್ಲಾ ಅಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಥಟ್ಟನೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕೆಟ್ಟ ಶಕುನಗಳು, ಅಪಸ್ವರಗಳಿಂದ ವಿವಾಹವೆಂಬುದೇ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಯಜ್ಞದ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯಂತೆ ಕಂಡರೆ, ಹದಿಹರೆಯದ ಮುಗ್ಧ ಬಾಲೆ ಯಜ್ಞಪಶುವಿನ ಹಾಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸತಿ ಹೋಗುವವರು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರಿ ಸಜೀವವಾಗಿ ದಹಿಸಿಹೋಗುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದಲೇ ಮನದ ಸ್ಥಿಮಿತ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರಬಲ್ಲರು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅಕಾಲ ಮೃತ್ಯುವಶವಾದ ಗಂಡನ ವಿಯೋಗದ ದುಃಖ ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸತಿ ಹೋಗುವವಳ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ವಿವೇಕದ ನಡೆವಳಿಕೆಗಳೆಂದು, ಸಂಯಮ, ದೂರದೃಷ್ಟಿಗಳ ಚರ್ಯೆಯೆಂದು, ಆದರ್ಶ, ತ್ಯಾಗಗಳೆಂದು, ಧೈರ್ಯದ ಪ್ರದರ್ಶನವೆಂದೆಲ್ಲ ಬಣ್ಣಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಸತಿಹೋಗುವವರು ಆತ್ಮತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ, ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಆತುರದಲ್ಲಿದ್ದವರಂತೆಯೇ ವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಅವು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದು. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಮೈಮರೆವಿನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಲಾಪಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನದ ವರ್ಣನೆ ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಿದೆ. ಭಾವಾವೇಶವೆಂಬುದು ಎಂತಹ ಅಮಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿರಬಲ್ಲದೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದೈಹಿಕ ನೋವುಗಳು ಕೂಡ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಹೋಗಬಹುದು. 'ಒಮ್ಮೆ ಸತಿಯಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ದೇಹ ದಹಿಸಿ ಹೋಗುವಾಗ ಆಗುವ ನೋವಿನ ಹೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಸತಿಯೊಬ್ಬಳ ಮುಂದೆ ಆಡಿದಾಗ ತಕ್ಷಣ ಆಕೆ ಪಂಜಿನಿಂದ ತನ್ನ ಕೈಯನ್ನು ಸುಟ್ಟುಕೊಂಡಳಂತೆ. ಆಗ ಆಕೆಯ ಮುಖದಲ್ಲಿ ನೋವಿನ ಯಾವ ಭಾವನೆಗಳೂ ಕಾಣಲಿಲ್ಲವಂತೆ ಎಂಬ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ.'[೧೩] ಈ ಘಟನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ ಆ ಸತಿಹೋಗುವವಳು ಅದಾಗಲೇ ಜೀವಚ್ಛವವಾಗಿದ್ದಳೆಂಬ ಸತ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಾದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಸುಟ್ಟಗಾಯಗಳ ನೋವು ಆಗಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಅವಳೊಳಗೆ ಸತಿಯ ಆವೇಶದ ಭೂತವನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಸತಿ ಆವೇಶದ ನೆಲೆಯ ಬಲಿದಾನದ ನಾಯಕಿಯರು ಪರಂಪರಾಗತ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತಃಸತ್ವದಿಂದ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಮಾದರಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ. 'ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ,

ಛಿದ್ರಿಸುವ ಆಶಯವುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಬೇಲಿಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಅಥವಾ ನಾಶಪಡಿಸುವ ಛಾತಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಇಹದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತರಾದವರೂ, ಅದಮ್ಯ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.'[೧೪] ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕುರಿತ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಸತಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ನಾಯಕಿಯರು ಹೊಂದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಸತಿ ಹೋಗುವ ಅಥವಾ ಹಾರವಾಗುವವರೆಗಿನ ಮಹಿಳೆಯು ವೈದಿಕೀಕರಣದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಕಂಡರೆ, ಸಾವಿನ ನಂತರದ ದೈವತವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀ ಈ ಬಗೆಯ ಪುರುಷ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಚಿತ್ರಿತಗೊಳ್ಳುವುದು. ಬಹುಶಃ ಇದು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವನ್ನು ಮೀರುವ ಜಾನಪದ ಅಂತಃಸತ್ವದ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣ ಕುರಿತ ಇಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ತೀವ್ರತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇಂತಹ ಜಾನಪದ-ಜಾನಪದೇತರ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಮೈದೋರಿರುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ಉಜ್ವಲ ಭಾಗವು ಚಿತ್ರಿತಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಅತಿಮಾನುಷ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಜಾನಪದೀಯ ಸತ್ವದ ಅತಿಮಾನುಷ ಹಾಗೂ ಲೋಕೋತ್ತರ ನಂಬಿಕೆಗಳ ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಮುಂಚಿನ ಸತಿಯರ ಮನೋವಿಕಾರದ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ತೂಗಿನೋಡಿದಾಗ ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ಆವರಣಗಳ ಅರಿವಾಗಬಲ್ಲದು. ಸತ್ತ ಗಂಡನೊಡನೆ ಸಾಯಬೇಕೆಂಬ ದಿಗುಲಿನ ಮಾನಸಿಕ ಸಾವು ಒತ್ತಾಯಗಳ ವಿಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಸತ್ತ ನಂತರದ ಅತಿಮಾನುಷತೆ ಜಾನಪದೀಯ ಸಹಜತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹೈರಾಣಾಗಿದ್ದಾಳೆ. 'ಈರೋಬಿ ಈಡಿಗರ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವಳು.'[೧೫] ಈರೋಬಿ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ವೀರ ಮತ್ತು ಓಬಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳು ಸೇರಿರಬಹುದೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ತೀರಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ (ಕಾಲನಿರ್ಣಯ ಸದ್ಯ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದರೂ ಕನಿಷ್ಠ ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಹಿಂದಿನದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು.) ನಡೆದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಘಟನೆಯೇ 'ಈರೋಬಿ' ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಪ್ರೇರಣೆ. ಈರೋಬಿಯ ಬದುಕಿನ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಈ ಕಥಾನಕಕ್ಕೆ ಅಳಿಸಂದ್ರ, ನಾಗ್ತಿಹಳ್ಳಿ, ತಿಪ್ಪೂರು, ಬೆಳ್ಳೂರು ಗ್ರಾಮಗಳೇ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಳಗಳು.'[೧೬] 'ಈರೋಬಿ' ಕಥನ ಗೀತೆಯ ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಈರೋಬಿಗೆ ನಿತ್ಯದಂತೆ ಅಂದು ಎಚ್ಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ತೆಯೇ ಬಂದು ಎಬ್ಬಿಸಿದಾಗ ತಾನು ಕಂಡ ದುಃಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಅತ್ತೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡ ಮಲಗುವ ಮಂಚಕ್ಕೆ ಕತ್ತಿಗಳು ಕವಿದದ್ದು, ಹುತ್ತದ ಮೇಲಿನ ಕಾಗೆ ನೆತ್ತರು ಕಕ್ಕುವುದು, ಮೂಗುತಿ ಮುರಿದು, ಮುಂದಿನ ಹಲ್ಲು ಸಿಡಿದು, ಗಿಂಡಿ ತುಂಡಾಗಿ ಒಡೆದಂತೆ ಕಂಡ ಕನಸನ್ನು ಅತ್ತೆ 'ಮಾಗಿಯ ಕನಸು' ಎಂದು ತೇಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈರೋಬಿ ಮನೆಗೆಲಸ ಮುಗಿಸಿ ಕಟ್ಟೆಯ ಓಂದೆ ಎಮ್ಮೆ ಮೇಯಿಸುವಾಗ ಕೆಟ್ಟ ಸುದ್ದಿ ಹರಡುತ್ತದೆ. ಈರೋಬಿಗೆ ಚಿನ್ನದ

ಹರಿವಾಣ ತರಲೆಂದು ಘಟ್ಟದ ಕೆಳಗೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಗಂಡ ಶೆಟ್ಟಿ ಶಂಕರರಾಯ ದುರ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಅವನು ಹೇಗೆ ಮರಣಿಸಿದನೆಂಬ ವಿವರ ಸ್ಪಷ್ಟವಗಿಲ್ಲ). ವೀರನಾದ ಪತಿ ಮಡಿದಿರಲಾರನೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ ಈರೋಬಿ ಸರಿಯಾದ ಗುರುತು ಬರುವವರೆಗೂ ಕಾಯುತ್ತಾಳೆ. ನೆತ್ತರದರಿಬಿ ಮತ್ತು ಕತ್ತಿ ಬಂದಾಗ ಈರೋಬಿ ಗಂಡನ ಶವದೊಡನೆ ಕೊಂಡವೇರಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತಡೆಯಲು ಬಂದವರನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಳಸ ಕೈಲಿ ಹಿಡಿದು ಕೊಂಡ ಹಾರಿ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಕೊಂಡ ಹಾರಿದ ನಂತರದ ದೈವತ್ವದ ನೆಲೆಗೇರಿದ ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಭಾಗ 'ಈರೋಬಿ' ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಆ ಭಾಗವಿದ್ದು ಮೌಖಿಕ ಹರಿವಲ್ಲಿ ಬಾಯಿ-ನೆಪ್ಪು ತಪ್ಪಿಹೋಗಿರಬಹುದು. ಅದೇನೇ ಆದರೂ ಉಳಿದ ಕೆಂಡಕೊಂಡವಾದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ 'ಈರೋಬಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯ, ವಿವಾಹ, ಶಕುನಗಳ ಆದಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಬಹುಶಃ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಜಾನಪದೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅಂತ್ಯಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತುಂಬಾ ಸರಳವಾಗಿ ಆದರೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಕಥನ ಗೀತೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಗಂಡನ ಮರಣವು ಗುರುತುಗಳಿಂದ ಖಚಿತವಾದೊಡನೆ ಈರೋಬಿ ಸ್ವಗತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಅವಳ ಹತಾಶೆಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು, ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಕವಿದ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

'ಪಾಪಿ ಹೆಣ್ಣುಟ್ಟಿ ತೋಪನ್ನೆ ಸೇರಿದೆ
ತೋಪೆ ನಿಂದುರುದು ಬೇಯ್ತಾದೆ
ಕರ್ಮಿ ಹೆಣ್ಣುಟ್ಟಿ ನೀ ವನವನೆ ಸೇರಿದೆ
ಮನವೇ ನಿಂದುರುದು ಬೇಯ್ತಾದೆ - ನನ್ನಂಥ
ಕರ್ಮಿ ಹೆಣ್ಣುಂಟೆ ಧರೆಯಲ್ಲಿ'[೬೭]

ಇಲ್ಲಿನ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ಈರೋಬಿಯ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುದರ ನೋವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೋವಿನ ಹಿಂದೆ ತಾನಿನ್ನು ಕೊಂಡ ಹಾರಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ದುರಂತದ ಧ್ವನಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೂ ಅತ್ತೆ ಕೊಂಡ ಹಾರಬೇಡವೆಂದು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ.

'ಗಂಡ ಸತ್ತೋರಿಲ್ಲವೆ ಮುಂಡೇರಾದೋರಿಲ್ಲವೆ
ಮುಂಡೇರಿಲ್ಲವೇನೆ ಧರೆ ಮೇಲೆ'[೬೮]

ಎಂದು ಅತ್ತೆ ಈರೋಬಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸತಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈರೋಬಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಧವೆಯಾಗಿ ಬಾಳುವುದು ಅವಮಾನ ಹಾಗೂ ಕುಲಗೌರವದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

'ಗಂಡ ಸತ್ತೋರವರೆ ಮುಂಡೇರಾದೋರವರೆ
ಹೀನ ಬತ್ತಲ್ಲೆ ಕುಲಕ್ಕೆಲ್ಲ'[೬೯]

ಎಂದು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಹಾಗೂ ಮೆಟ್ಟಿದ ಕುಲಕ್ಕೆ ಹೀನ ಬರಲೇಕೂಡದು ಎಂದೇ ತಾನು ಕೊಂಡ ಹಾರಲಿರುವ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅಂದರೆ ವಿಧವೆಗೆ ಗೌರವದ ಬಾಳೊಂದು ಸಿಗುವಂತಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಖಂಡಿತ ಈರೋಬಿಯಂಥವರು ಸಾವಿರಾರು ಮಂದಿ ಕೊಂಡ ಹಾರುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೇನೊ? ಇದರ ನಂತರದ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಈರೋಬಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸತಿಗಳಂತೆಯೇ ಉನ್ಮಾದದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೆ ತಲುಪಿ ಸಾವಿಗಾಗಿ ಹಪಹಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕುಲದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ವಿಧವೆತನದ ಅಪಮಾನಿತ, ನಿಂದಾತ್ಮಕ ಬದುಕಿನ ದಾರುಣತೆಯ ಭೀತಿ. ಈರೋಬಿಯು ಕೊಂಡ ಹಾರುವುದರ ಹಿಂದಿನ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಳೆ.

'ಗಂಡ ಸಾಯೋಕಿಂತ ಮುಂಡ್ಯಾಗೋಕಿಂತ
ಕಂಡೋರ ಮನೆಯ ಕಸನ್ಹಾಕಿ - ಸಾಯೋಕಿಂತ
ಕೊಂಡವನ್ನೋದೆ ಕಡುಲೇಸು'[೨೦]

ಇಲ್ಲಿನ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯು 'ವೈದಿಕ ಮಾದರಿ' ಯದ್ದಾದರೂ ಸತಿ ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ನೀಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರ ವೈದಿಕದ್ದಲ್ಲ. ಸತಿ ಹೋಗುವವರು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡನೊಡನೆ ಮೂರೂವರೆ ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳು ಸುಖವಾಗಿರುವುದರ ಆಮಿಷವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಮರುಜನ್ಮದ ಮರೀಚಿಕೆಯಾಗಲಿ ಈರೋಬಿಯಂತಹ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ದುಡಿಯುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ವಂಚಿಸಲಾರವು. ಅವಳದೇನಿದ್ದರೂ ಐಹಿಕ ಬದುಕಿನ ಹಾಡು-ಪಾಡಿನ ಕಥೆ. ಈರೋಬಿಯ ಈ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು ಸತಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಆದರ್ಶ, ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನಗಳೆಂಬ ಆಡಂಬರದ ಮಾತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹುಸಿಗೊಳಿಸುವಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿ ನುಡಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಕೊಂಡ ಹಾರುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಮೇಲೆ ಸಾವಿಗಂಜುವ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲ. ಈರೋಬಿಯಂತಹ ಕಷ್ಟಗಳ ಬದುಕನ್ನೇ ಈಸಿ ಬರುವವಳಿಗೆ ಸಾವಿನುನ್ಮಾದದ ಅವಳ ಮಾತುಗಳು ಮನ ಕಲಕುತ್ತವೆ. ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸತಿಯಾಗಲಿರುವ ಈರೋಬಿ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ:

'ಆಲದ ಮರವ ಏರಿಕಡಿಯೋ ಅಣ್ಣದೀರ
ಮೇಲೊಂದು ಕೊರಡು ಮಿಗಿಲಾಗಿ - ಕಡಿದಾರೆ
ಬಾಳ ಸಂತಾನ ದೊರೆಯೋದು

ಕಿಚ್ಚ ತೆಗಿಯೋರು ನೀವು ಒಪ್ಪವಾಗಿ ತೆಗಿರಯ್ಯ
ಕಿಚ್ಚಿನ ಮೇಲೆ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿ - ತೆಗಿದಾರೆ
ನಿಮಗೆ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನ ದೊರೆಯೋದು

ಸೀರೆಯನುಡುವಲ್ಲೆ ಕುಪ್ಪಸವ ತೊಡುವಲ್ಲೆ

ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವ ಮುಡಿವಲ್ಲೆ - ಅಪ್ಪಾಜಿ

ಬೇಗನೆ ಕೊಡೋ ಒಡಗಿಚ್ಚ'[೨೧]

ಈರೋಬಿಯ ಕೊಂಡ ಹಾರುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ತಾಯಿ ಓಬವ್ವ, ಅಕ್ಕ ನಾಗವ್ವ, ಅತ್ತೆ, ಗೆಳತಿಯರು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈರೋಬಿ ಸತಿ ಹೋಗುವುದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈರೋಬಿಯ ನಿರ್ಧಾರ ಅಚಲ. ಬಹಶಃ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಈ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಇಳಿಮುಖ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ತಂದೆ ಮುದ್ದಯ್ಯ, ಅಣ್ಣ ನಿಂಗಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಸೋಮಣ್ಣನವರು ಕೂಡ ಕೊಂಡ ಹಾರಬೇಡವೆಂದೇ ಈರೋಬಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಡೆವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಈರೋಬಿಯ ಕೊಂಡ ಹಾರುವ ಹಠವೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಈರೋಬಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತು ಆಡುತ್ತಾಳೆ.

'ಕಿಚ್ಚು ಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡು ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಬಿಡು

ಪಚ್ಚೆ ಕಾಲಾಣೆ ಪತಿಯಾಣೆ - ಕೆಂಪೇ ಅರಸು

ತೊಟ್ಟಿಲೊಳಗಿರುವ ಶಿಶುವಾಣೆ'[೨೨]

ನಂತರ ಈರೋಬಿ ಅತ್ತಿಗೆ ನಾದಿನಿಯರೊಂದಿಗೆ ವೈಮನಸ್ಯದ ಕುರಿತು ಅಂತಿಮ ಮಾತುಗಳಾಡುತ್ತಾಳೆ.

'ರಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಲ ಬೀದಿಗೆ ಚೆಲ್ಲೋಳೆ

ನಾದಿನಿ ನಿನ್ನ ವಿಷವ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ - ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ

ಗುದ್ದಾಟವಿಲ್ಲಿಗೇ ಸವೆದ್ಹೊದೊ

ಅಕ್ಕಿ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಲ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಚೆಲ್ಲೋಳೆ

ಅತ್ತಿಗೆ ನಿನ್ನ ವಿಷವ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ - ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ

ಕಿತ್ತಾಟ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸರಿಯಾದೋ'[೨೩]

ಎಲ್ಲರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪಾಶ ಹರಿದುಹಾಕಿ ಈರೋಬಿ ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಈಡಾಡುತ್ತ ತನ್ನ ರಂಬೆ ತೋಳು ತಿರುವುತ್ತ, ಬಾಳೇಹಣ್ಣು ಈಡಾಡುತ್ತ ಕಳಸ ಹೊತ್ತು ಕೊಂಡ ಹಾರುತ್ತಾಳೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲೆಡೆಯ ಸತಿಗಳಂತಲ್ಲದೆ ದುಡಿವ ಹೆಣ್ಣಾದ ಈರೋಬಿ 'ಕೊಂಡಕ್ಹೋಗುವಾಗ ಇನ್ನೇನು ಸುಂಗಾರ.... ಅವಳು ಕೊಂಡಾಕ್ಹೋಗೋದೆ ಸಡಗರ' ಎಂದು ಸಾವಿನಂಚಿನ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈರಾಗ್ಯ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಸತಿಯಾದ ಅಪರೂಪದ ದಿಟ್ಟ ಮಹಿಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸತಿ ಹೋಗುವ ಮಾದರಿ ಮಾತ್ರವೇ ವೈದಿಕ, ಉಳಿದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಜಾನಪದೀಯ.

೪. ನಾಗವ್ವ

ವಿವಾಹ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವಾಗಿ, ಮೆಚ್ಚಿದ ಗಂಡು ಅಕಾಲಿಕ ಮೃತ್ಯುವಿಗೀಡಾದಾಗ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಳಾಗುವ ದುರಂತಮಯವಾದ ಕಥನಗೀತೆ 'ನಾಗವ್ವ'. ಎಳೆಬಾಲೆಯಾದ ನಾಗವ್ವ ವಿವಾಹಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆಯೇ ವಿವಾಹೋತ್ತರದ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಕೊರಳೊಡ್ಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರ ಗಳಿಗೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜನಪದರ ಭಾವಕೋಶವನ್ನದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಲಕಿದೆ. ಪುಟ್ಟ ಕಥನಗೀತೆಯಾದ 'ನಾಗವ್ವ' ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕಿಂತ ಸಂಗ್ರಹಗುಣವೇ, ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಿಂತ ಸೂಚ್ಯಾಂಶವೇ ಅಧಿಕವಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿ. ಕಥನದ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ: ಎಳೆ ಬಾಲೆಯಾದ ನಾಗವ್ವನನ್ನು ನವಿಲೂರ ಮುತ್ತು ಹೇರಾಡುವ ಮಗ ಚಿಂದಯ್ಯನಿಗೆ ಕೇಳಲೆಂದು ಸಾಲುಗಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಗರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಸೀರೆ ಉಡಲರಿಯದ ತಮ್ಮ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಲಗ್ನ ಮಾಡಲು ಬಂಧುಗಳು ಮೊದಲು ಹಿಂಜರಿದರೂ ನಂತರ ಸಮ್ಮತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಗ್ನ ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು. ಬಳೆಗಾರ ಶೆಟ್ಟಿ ಬಂದು ಬಳೆ ತೊಡಿಸುವಾಗ ಯಾರೋ ಬಲಗಡೆ 'ಸೀತರು.' ಏನೋ ಅಪಶಕುನದ ಸೂಚನೆ. ಆದರೂ ಲಗ್ನ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಇತ್ತ ನವಿಲೂರಿನಲ್ಲಿ ಮದುವಣಗ ಚಿಂದಯ್ಯ ಉಗುರೆಣ್ಣೆ ಮೀಯುವಾಗ ತಂಗಿಯಾದ ಚೆಲುವಮ್ಮ ಬೇಡರು ಮೇಕೆಗಳನ್ನು ಕದ್ದ ಕೆಟ್ಟ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿಸಿದಳು. ತಕ್ಷಣ ಚಿಂದಯ್ಯ ಕಟ್ಟಿದ ಕಂಕಣದಲ್ಲಿಯೋ ಗೆಜ್ಜೆಯ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಓಡಿದ. ಬೇಡರಿಂದ ಮೇಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತಂದ. ಮನೆಗೆ ಮರಳಿದಾಗ ಕುಂಟು ಆಡಿನ ಮರಿಯೊಂದು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಮತ್ತೆ ಹೊರಟ. ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಬರುವಾಗ ಸೀಗೆ ಮೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದು ಕುಳಿತ ಬೇಡರು ಚಿಂದಯ್ಯನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಕೊಂದರು. ಸುದ್ದಿ ಊರು ಮುಟ್ಟಿತು. ಲಗ್ನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಚಿಂದಯ್ಯ ಇಹಲೋಕ ತ್ಯಜಿಸಿ, ಎಳೆಬಾಲೆ ನಾಗವ್ವನನ್ನು ಬದುಕು ಕ್ರೂರ ಸಾವಿನಂಚಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿತ್ತು. ಚಿಂದಯ್ಯನೇ ಗಂಡನೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅವನೇ ಇಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ವಿವಾಹಪೂರ್ವದ ವೈಧವ್ಯದ ಬಾಲೆಗೆ ಬದುಕಿನ್ನೇಕೆ ಬೇಕು? ಕೆಂಡ ಕೊಂಡವಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಳು. ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪರಮಾವಧಿಯೆಂಬಂತೆ ನಾಗಮ್ಮನನ್ನು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಧಾರೆ ಎರೆದು ಕೊಡುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬೇಡವೆನ್ನುವವರ ನಡುವೆಯೇ ನಾಗವ್ವ ಕೆಂಡಕೊಂಡವಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಬದುಕಿನ ಬರ್ಬರತೆಗಳನ್ನರಿಯದ ಎಳೆಬಾಲೆಯೊಬ್ಬಳು, ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಏರ್ಪಡದ ಬದುಕಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಕೆಂಡಕೊಂಡವಾದಳೆಂಬ ಈ ಕಥೆಯ ನಿರೂಪಣಾ ವಾಸ್ತವವು ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದವಾದುದೇ. ಬಳೆಯ ತೊಡುವಾಗ ಬೆಕ್ಕೆರಡು ಸೀನಿದ್ದನ್ನು ಜನಪದ ಕವಿ ದಾಖಲಿಸಿರುವುದು ಜನಪದ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ದ್ಯೋತಕವೆಂಬಂತಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಬಳೆತೊಡಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅರ್ಧಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತೆ. ವಿವಾಹದ ಸಿದ್ಧತೆಗಳ ವಿವರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನೇರ ಕಥೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗಿದೆ.

‘ನಾಗವ್ವ’ ಕಥನದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗ ನಾಗವ್ವನನ್ನು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಧಾರೆ ಎರೆಯುವುದು. ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನರಿಯದ ಎಳೆಬಾಲೆಯ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಹಿರಿಯರಾದವರೇ ಕಿಚ್ಚಿನ ಹುಡುಕಾಟವಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಈ ಭಾಗ. ಚಿಂದಯ್ಯನ ಶವದ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ನಾಗವ್ವನನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯುವ ದೃಶ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಬೀಭತ್ಸವಾದುದು.

‘ಕೊಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಂಡದ ಚವಲೀಯ
ತಕ್ಕೊಂಡು ಬಾರ್ವೆಣ್ಣೆ ಇದುರೀಗೆ । ನಾಗವ್ವನ
ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಕಳುವೋನ

ಕಿಚ್ಚಿನ ಸುತ್ತ ನುಚ್ಚಕ್ಕಿ ಹಸೆ ಹುಯ್ದು
ಮುತ್ತೀನ ಕಳಸ ನಡುವಿರಿಸಿ । ನಾಗವ್ವನ
ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆದಾರು’[೨೪]

ಮದುವಣಗಿತ್ತಿಯಂತೆ ಎಳೆಬಾಲೆಯನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸಿ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದಲ್ಲಿ ಶವವಾಗಿ ಮಲಗಿರುವವನನ್ನೇ ಗಂಡನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ದಹಿಸಿ ಹಾಕಲಿರುವ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಸುಂದರ ಬದುಕಿನ ಕೋಮಲ ಕನಸು ಕಾಣುವ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆದು ಕೊಟ್ಟು, ಕಿಚ್ಚಿನ ಜ್ವಾಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಸಾರ ನಡೆಸೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಧರ್ಮ ಅಡಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಇದರಲ್ಲಿ ಹಿರಿತನವೆಲ್ಲಿದೆ? ನೈತಿಕತೆಯ ಲವಲೇಶ ಅಂಶವೂ ಇಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ನೂರಿನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಜನಪದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೈಶಾಚಿಕ ಪ್ರಭಾವವು ಮಸಕು ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟಿತ್ತೆ? ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ನಾಗವ್ವನನ್ನು ಬಲವಂತದಿಂದಲೇ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ದೂಡಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಈ ಕ್ರಿಯೆ - ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಜನಪದವೆನ್ನಲು ಬಾರದು. ಸತೀ ಪದ್ಧತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಘೋರವಾದುದು ಈ ‘ನಾಗವ್ವ’ನ ಪ್ರಕರಣ. ಒತ್ತಾಯದ, ಬೆದರಿಕೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಹೆದರಿ ಓಡಿಹೋದವಳನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಹೊಡೆದು ಕೊಂದು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಎಸೆದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ನಮ್ಮೆದುರಿವೆ. ಇಹಜಗತ್ತಿನ ಪರಿವೆಯೇ ಇರದಂತೆ ಮಾದಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸಲು ನೀಡಿ ಉನ್ಮಾದದಲ್ಲಿ ಅನಾಹುತದ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಕೊರಳೊಡ್ಡಿದಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ವಂಚನೆಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಂತೂ ಅಧಿಕ. ಆದರೆ ನಾಗವ್ವನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎಸಗಲಾದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪರಮಾವಧಿ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದುದು. ಇತಿಹಾಸವು ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿರುಚಿದಂತೆ, ಜನಪದ ಕವಿಯೂ ಭಾವಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆತು ಹೇಯ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮೌಲ್ಯ, ಧರ್ಮ, ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಉದಾತ್ತತೆ, ಜೀವದಯಾಪರತೆಗಳ ಉನ್ನತೋನ್ನತ ಮಾನವ ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಈ ನಾಗವ್ವನ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆದ ಪ್ರಸಂಗ ಶಾಶ್ವತ ಕಳಂಕ ಪ್ರಾಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಈ ಕಥನದ ಇನ್ನಿತರ ಭಾಗಗಳು ಕೂಡ ‘ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆದರೆ’ಂಬ ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ

[illegible]

ಮಹತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಇಂತಹ ಬರ್ಬರತೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವೆನಿಸಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನ ನೀಚತನಕ್ಕಷ್ಟೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಬಲ್ಲ ಈ ಪರಮ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನೆಸಗುವುದು ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ? ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆ ಜನಪದರನ್ನು ಕುರುಡು ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ವಿವೇಕವೆಲ್ಲವೂ ಇಂತಹ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾಗಿ ಹೋಯಿತೇಕೆ? ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಪ್ಪುವುದೆಂದರೆ ಸಾವಿಗೆ ಸಮ ಎಂಬಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಅನುಕರಿಸುವ ಹುಚ್ಚು ಮತ್ತದರ ಶಕ್ತಿ ಬಂದುದಾದರೂ ಎಲ್ಲಿಂದ? ಇಡೀ ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಾಗವ್ವನ ಪರವಾದ ಕವಿಯ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಿಷ್ಪಾಪಿಯಾದ, ಮುಗ್ಧ ಬಾಲೆಯಾದ ನಾಗವ್ವಳ 'ನಿಜದನಿ'ಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ನಾಗವ್ವಳ ಬಲಿ ಅಥವಾ ಕ್ರೂರ ಕಗ್ಗೊಲೆ ನಿಷ್ಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ಲಜ್ಜ ನಡವಳಿಕೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಾವು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕವಿಯೂ ನಾಗವ್ವಳ ಸಾವಿಗೆ ಮಿಡಿದಿರುವುದೇ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕ ಸಾಕ್ಷಿ. ನಾಗವ್ವ ಕಿಚ್ಚಲ್ಲಿ ದಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

'ಹೆಣ್ಣೀಗೆ ಮಣ್ಣು ಬಿದ್ದೊ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸೆತ್ತೆ ಬಿದ್ದೊ
ಸಣ್ಣ ಸೀರೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಕಿಡಿಬಿದ್ದೊ । ನಾಗವ್ವನ
ಹಣೆಗಂಟು ನಲುಗಿ ಉರಿದ್ಹೋದೋ ।'[೨೫]

ನಾಗವ್ವನ ಬಲಿ ಜನಪದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.

೫. ಧರಣಿಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ

ಕೆಂಡಕೊಂಡವಾಗುವವರು ಮತ್ತು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿದಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾದ ಬಲಿದಾನದ ಕಥೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮಡಿಲಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂತಹದು 'ಧರಣಿಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ'. ಬಲಿದಾನವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಸತಿ ಹೋಗುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆನಂತರದ ಸ್ಥಾನ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದವರದು ಹಾಗೂ ಬಾವಿಗೆ ಹಾರವಾದವರದು. ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅತಿ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಸಿಗುವುದು ಕೂಡ ಅಪರೂಪವೆ. ಇಂತಹ ಅಪರೂಪದ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಧರಣಿಯಮ್ಮನ ದುರಂತ ಕಥಾನಕವಿದು.

ಧರಣಿಯಮ್ಮ ಬಲಿಯಾದ ಕೋಟೆ, ಆ ಕೋಟೆಯಿದ್ದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಥಳ, ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕುರುಹು, ಅವಶೇಷಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದೊಂದೂ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಂದು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಧರಣಿಯಮ್ಮನ ಕಥೆಯ ಹೆಜ್ಜೆ ಜಾಡು ಹಿಡಿಯುವುದೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಂಶೋಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ ಕೆಲಸವಾಗಬಲ್ಲದು. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದವರ ನೆನಪಲ್ಲಿ ಆ ಕೆರೆಯಾದರೂ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ

ಕೆರೆ ಏರಿಯ ಮೇಲೋ ಅಥವಾ ಬದಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲೋ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಕೆರೆಯ ಒಳ ಅಂಗಳದಲ್ಲೇ ಐತಿಹ್ಯವಾದ ಆ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈವತ್ವದ ಕುರುಹಾಗಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಗುಡಿಯಾದರೂ ಇದ್ದು, ಪೂಜೆಗೂ ಒಳಪಟ್ಟಿರಬಲ್ಲದು. ವೀರ ದಿಮ್ಮವ್ವ, ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಂತಹ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ. ಕಾಟವ್ವನ ಕೊಂಡದ ಸ್ಥಳ, ಗುರುತುಗಳು ಸಹ ಇವೆ. ಆದರೆ ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಕುರುಹಾಗಿ ಏನೊಂದೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅಧಿಕಾರ ದಾಹದ ಕೋಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಶಾಶ್ವತವಾದುದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕೋಟೆಯ ಗೋಡೆಗಳು ಶಿಥಿಲವಾಗಿ, ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಕೋಟೆ, ಅದನ್ನಾಳಿದ ಪ್ರಭು ಎಲ್ಲರೂ ನಾಶವಾಗಿದ್ದರೂ ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನದ ದುರಂತ ಹಾಗೂ ದಾರುಣತೆಗಳು ನಾಶವಾಗದೆ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ನೆನಪಲ್ಲಿ ಚಿರಂತನವಾಗುಳಿದಿರುವುದು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಕೋಟೆಯೊಂದಿಗೇ ಬಹುಶಃ ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ನೆನಪಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ ಗುಡಿ, ಪೂಜಾಸ್ಥಳ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಇನ್ನಾವುದೇ ತರಹದ ಕುರುಹು ಕೂಡ ನಾಶವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಧರಣೆಯಮ್ಮನವರಂತೆಯೇ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪುರುಷನ ಅಧಿಕಾರ ದಾಹದ ಕೋಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಮೂಲ್ಯ ಜೀವ ತೆತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬ ಸಂಗತಿಯೇ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಪುರುಷ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು, ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪರಮಾವಧಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಬಿಡುವಂತಿದೆ. 'ಕೋಟೆ ಕಿಲ್ಲೆ ಕಥೆ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಕೋಟೆ ಬಲಿಯ ಕಥನ ಗೀತೆಯೂ ಇರುವಂತಿದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ 'ತಾಳೀಕೋಟೆ ದ್ಯಾಮವ್ವ, ಕೋರಮಂಗಲ ಕೋಟೆಯ ಅಕ್ಕಮ್ಮ, ಬೆಂಗಳೂರು ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡನ ಅತ್ತಿಗೆ ಹರಿಯಮ್ಮ, ಹಲಸಂಗಿ ಕೋಟೆಗೆ ಜಕ್ಕವ್ವ, ಸೀರಂಜಿ ಪಟ್ಟಣದ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಮುಂತಾದವರ ಕಥೆಗಳು ಕೋಟೆಗೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಯಾದ ದಾರುಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಅರಹುತ್ತವೆ.'[೨೬] ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ನೀರು, ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಮಣ್ಣು (ಕಲ್ಲು) ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ.

'ಕೋಟೆ ಕಿಲ್ಲೆ ಕಥೆ'ಯು ಬೀದರ ಕೋಟೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆ. ಈ ಗೀತೆಯ ಮೊದಲ ಸಾಲು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಯಾಕೆ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕಾಯಿತೆಂಬುದರ ಪುರುಷ ಕಣ್ಣಿನ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಲ್ಲಿಗಿ
ಹೊಂದಲದವ್ವ ಈ ಕ್ವಾಟಿ....'[೨೭]

ಎಂಬುದು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಒಂದು ಕಲ್ಲು ಸಡಿಲವಾದರೂ ಅಥವಾ ಖಾಲಿಯಿದ್ದರೂ ಕೋಟೆ ಭದ್ರವಲ್ಲ; ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ಕೋಟೆಗೆ ಶಕ್ತಿ-ಸತ್ವ ತುಂಬಲು ಕೇವಲ ಕಲ್ಲೊಂದೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿ-ಸತ್ವ ತುಂಬಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ. ಹೆಣ್ಣು - ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗರ್ಭಿಣಿ ಹೆಣ್ಣು - ಬಲಿಯಾಗುವುದರಿಂದ,

ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ-ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನು ಬಲಿಗೊಂಡ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇದೆಯೆಂಬುದೇ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಗಾಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಎಂದು, ಯಾರಿಂದ, ಯಾಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಪ್ರಥಮದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದವೋ, ಮತ್ಯಾರು ಅದನ್ನು ಯಾವ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಮುಂದುವರಿಸಿದರೋ, ಅಂತೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಕುತ್ತು ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ.

'ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ' ಕಥನಗೀತೆಯ ಕಥಾ ಹಂದರವು 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ'ನ ಕಥಾ ಹಂದರದ ತದ್ವತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಎರಡೂ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದವರು ಒಬ್ಬರೇ ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಎರಡೂ ಹಾಡುಗಳ ರಚನಾಮೂಲ, ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೆತನಗಳು ಕೂಡ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ವಿಶೇಷ ಸಾಮ್ಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ'ನ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಹಾರವಾದ ನಂತರ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಕಥನ ಭಾಗವು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ವಾಸ್ತವ ಘಟನೆಯೊಂದರ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆಯ ಆಶಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಕಥಾಭಾಗವು ಹೀಗಿದೆ: ಧರಣೆ ಎಂಬ ಊರಿನ ಗೌಡ (ಬಹುಶಃ ಪಾಳೆಯಗಾರನಿದ್ದಿರಬಹುದು) ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ರಟ್ಟೆಹಳ್ಳಿಯ ವಡ್ಡರ ದ್ಯಾಮಣ್ಣನನ್ನು ಕರೆಸಿ ಕೋಟೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಗಲು ಕಟ್ಟಿದ ಕೋಟೆ ರಾತ್ರಿಗೆ ಮುರಿದು ಬೀಳುತ್ತಿತ್ತು. ಮುಂಜಾನೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕೋಟೆ ಸಂಜೆಗೆ ಉರುಳುತ್ತಿತ್ತು. ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಪಂಡಿತರ ಬಳಿ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತೆಗೆಸಿ ಕಡ್ಡಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗಿ ರೆಡ್ಡಿಯ ಕಿರುಬೆರಳ ಬಲಿ ಕೇಳಿತು. ತಾನು ಮೋಟುಗೌಡ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡದ ರೆಡ್ಡಿ ನಂತರ ಮಗ, ಮಗಳು, ಹೆಂಡತಿ ಯಾರನ್ನೂ ಬಲಿಕೊಡಲಿಚ್ಛಿಸದೆ ಸೊಸೆ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ನನ್ನೆ ಬಲಿಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಗ ರಂಗಣ್ಣನನ್ನು ದಿಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಲೆಂದು ಕರೆದೊಯ್ದು ಹುಲಿ ಬಂತೆಂದು ಹೆದರಿಸಿ ಗವಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿ ಕಲ್ಲಿಟ್ಟು ಬರುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಧರಣೆಯಮ್ಮನನ್ನು ಆಕೆಯ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನ ಮದುವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಮದುವೆಗೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ, ಹೋಗುವ ಮುಂಚೆ ಕೋಟೆಯ ಒಳಗೆ ಗಂಗಮ್ಮನನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಮಗುವಿನ ಸಹಿತ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಮನೆ ಬಿಡುವ ಮುಂಚೆ ಗಾಜಿನ ಕಂಬ ಏಮಾರೆಡ್ಡಿಯು ನಿನ್ನನ್ನು ಧರಣೆ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ, ಮದುವೆಗಲ್ಲ ನಿನ್ನ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಿರುವುದು ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಆದದ್ದಾಗಲಿ ಮುಂದಿಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಸಲು, ನೆರೆಮನೆಯವರು, ಗೆಳತಿಯರೆಲ್ಲ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸಿದರೂ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕೋಟೆಯ ಬಳಿ ರಥ ನಿಂತು, ಮಾವ ಏಮಾರೆಡ್ಡಿಯ ಆದೇಶದಂತೆ ಧರಣೆಯಮ್ಮನನ್ನು ಕೋಟೆಯೊಳಗೇ ಕಲ್ಲುಮುಚ್ಚಿ ಸಮಾಧಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇಲ್ಲಿಗೆ ವಾಸ್ತವ ಘಟನೆಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ್ದರ ಕಥೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಂತರದ ಭಾಗವೆಲ್ಲವೂ ಜನಪದದ ಭಾವಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯವಂತೆಯಾದ ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಶಾಪದಿಂದಾಗಿ ಮಾವ ಏಮಾರೆಡ್ಡಿಯು ಏಳು ಹೆಡೆಯ ಸರ್ಪವಾಗಿ ಹುತ್ತ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಧರಣೆ ಪಟ್ಟಣ ಹಾಳುಬೀಳುತ್ತದೆ.

ರೆಡ್ಡಿಯ ಗೋವುಗಳೆಲ್ಲ ನಿಲುಗಲ್ಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಗವಿಯಲ್ಲಿನ ಗಂಡನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವನನ್ನು ಬಂಗಾರದ ಹಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಕೋಟೆಗೆ ಅಂಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ತವರಿಗೆ ಹೋಗಿ ತಾಯಿಗೆ ನಿನ್ನ ಅಣ್ಣನೇ ನನ್ನನ್ನ ಧರಣಿ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟ. ಅಳಿಯನನ್ನು ಪರದೇಸಿ ಮಾಡಬೇಡಿ ಎಂದು ತಂಗಿಯನ್ನು ಗಂಡನಿಗೇ ಕೊಟ್ಟು ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಸಲು ತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಮ್ಮಂದಿರಿಂದ ಹಾವಾಗಿದ್ದ ಏಮಾರೆಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟು ತಂಗಿಯೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವರ್ಷವರ್ಷ ತನಗೆ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಸುವಂತೆ ಹೇಳಿ ಮಾಯವಾಗಿ ಕೋಟೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ.

ಮಾವನಾದ ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಧರಣಿಕೋಟೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೂ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಬಲಿಯಾಗುವ ಮಾನಸಿಕ ಸಿದ್ಧತೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೋಟೆಯ ಒಳಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೇಗೆ ಬಲಿಯಾದಳು ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ, ಕೆರೆಗೆ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಹೇಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಿಜದ ವಿವರಣೆಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೆಟ್ಟಿಲು ಹತ್ತುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಗಂಗೆ ಉಕ್ಕಿ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ವರ್ಣನೆಗಳೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಬಿರುಮಳೆ ಸುರಿದು ಬಲಿಯಾಗಲು ಬಂದ ಹೆಣ್ಣು ಮಳೆಯಿಂದಾಗಿ ತುಂಬಿದ ಕೆರೆ ನೀರಲ್ಲಿ ಮುಳಗಿ ಹಾರವಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗೆ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಯಾರ ಅರಿವಿಗಾದರೂ ಹೊಳೆಯುವಂತಹ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಕೆರೆಯ ನೀರಿಗೆ ತಳ್ಳಿಯೋ ಇಲ್ಲವೇ ಕೆರೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡೋ ಯಾರಾದರೂ ಆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿಸಬೇಕಷ್ಟೆ.

ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದರೂ ಪುರುಷ ಅಹಂಕಾರದ ದುರ್ಭೇದ್ಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಆಕೆ ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿದಳೆಂಬ ಸಂಗತಿಯೇ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ'ನ ಕಥನವು ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಜಲಕನ್ನಿಕೇರ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದಳು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಂಚಮ್ಮನನ್ನು ಹಾರವಾಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಮಾವ ಅಸ್ತಿತ್ವಹೀನನೆಂಬಂತೆ ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಆದರೆ ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಮಾವನಾದ ಏಮಾರೆಡ್ಡಿಯು ಸೊಸೆಯ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಏಳುಹೆಡೆಯ ಹಾವಾಗಿ ಹುತ್ತ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಧರಣಿ ಪಟ್ಟಣ ಹಾಳು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹಾರ ಕೊಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರ ದಾಹದ ಪುರುಷನೂ ಹಾವಾಗಿ ನಂತರ ಅಪಮೃತ್ಯುವಿಗೀಡಾಗುತ್ತಾನೆ.

'ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಪಟ್ನಾವೇ
ಪಾಳು ಪಟ್ನವೇ ಆಯ್ತು
ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಗೋವುಗಳೇ

ನಿಲುಗಲ್ಲೇ ಆದಾವು ॥

ಸತಿವಂತೆ ಧರಣೆಮ್ಮ

ಕ್ವಾಟೆವಳಗಾದಳು ॥

ಏಮಾರೆಡ್ಡೀನೇ ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪವಾದ

ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪಾವೆ ಆಗಿ

ವುತ್ತಾನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ'[೨೮]

ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಹಾವಾಗಿ ಹುತ್ತ ಸೇರಿಕೊಂಡರೂ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಬಿಡದೆ ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. 'ಹಾರ'ವಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಜನಪದರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಅಲೌಕಿಕ ಚೇತನವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದಮನಗೊಳಿಸುವ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮವಾಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಹುಶಃ ಈ ಐದೂ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಪೈಕಿ ಆಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸತಿವಂತೆ'ಯಾದ ಧರಣೆಯಮ್ಮನು ತನ್ನ ಮಾವಯ್ಯನನ್ನು ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರಿಂದಲೇ ಕೊಲ್ಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪುರುಷ ದರ್ಪವನ್ನು ಪುರುಷ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಧರಣೆ ಕ್ವಾಟೆಗೆ

ಬರುವಾಗ ಮಾವಯ್ಯ

ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪವಾಗಿ

ಅಡ್ಡಲಾದಾನು

ನೀವು ಆದ್ಯೇವ ತರಬೇಕು

ಅಡ್ಡ ಬರುವ್ದೋ ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪವೇ ಕಡಿಬೇಕು

....

ಮಾವಯ್ಯ ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ

ಏಳೆಡೆಯ ಸರ್ಪಾವಾಗಿ

ಗಾಡೀಯ ಮುಂದೇನೆ

ಎಡೆಯೆತ್ತಿ ಬರುತಾನೆ

ಗಾಡೀಲೆ ಕುಂತಂತ

ಎಲ್ಲರಿಗಿನ್ನ ಚಿಕ್ಕೋನು

ಚಿಕತಮ್ಮ ಆದ್ಯೇವ

ಇಡಕಂಡು ಬಂದಾನು

ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪಾನ್ನೆ

ಏಳೆ ತುಂಡಾಗಿ ಕಡಿದಾನು'[೨೯]

ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗವು ಜನಪದ ಪುರಾಣದ ಹಾಗಿದ್ದು, ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕದಂತಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಆಶಯದ ಪ್ರತೀಕದಂತಿದೆ. ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಹಾರವಾಗುವವರೆಗಿನ ಭಾಗ ವಾಸ್ತವ ಘಟನೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಅನಂತರದ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಜನಪದ ಆಶಯಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆಂಬಂತಿವೆ. ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವ ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆಗಳ ತಂತ್ರ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ.

ಏಮಾರೆಡ್ಡಿಯು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಪಂಚಾಂಗದಿಂದ ಭದ್ರಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ, ಧರಣೆಯಮ್ಮನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಫಲಗೊಳಿಸಲು ಮನೆಯ ಕಂಬ, ಹೊಸಿಲು, ಬಾಗಿಲುಗಳು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಉರಿನ ಒಲೆ, ಮನಗುವ ಮಂಚ, ಕಂಬ, ಹೊಸಿಲುಗಳೇ ಧರಣೆಯಮ್ಮನಂತಹ 'ಸತಿವಂತೆ'ಯ ನಿಜ ಸಂಗಾತಿಗಳಾಗಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡ ಜನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

'ಧರಣಮ್ಮಂದ ಮಾತೀಗೆ
ಗಾಜಿನ ಕಂಬಾವೇ ನಕ್ಕಿತು
ತವರೀಗಲ್ಲವೆ ನೀನೋಗೋದು
ಧರಣಿ ಕ್ವಾಟೀಗೋಗೋಳು ನೀನು ॥

ಈ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನ
ಊರಿಗೆ ಗೌಡರು ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ
ನಿನ್ನ ಧರಣೀಯ ಕ್ವಾಟೆಗೆ
ಬಲಿಯ ಕೊಡುವೋನು
ಬಲಿಯಾದರೂ ಕೊಟ್ಟಾನು
ನೀನು ವಸಲು ದಾಟಬ್ಯಾಡ ॥

ಮುಂದಾಕಿಟ್ಟ ಕಾಲು
ಇಂದಾಕಿಡುವೋಳಲ್ಲ
ಗಾಜೀನ ಕಂಬಾನೇ
ತವರಿಗಾದರೂ ವೋಗ್ತೀನಿ
ಧರಣಿ ಕ್ವಾಟೆಗಾದರೂ ವೋಗತೀನಿ
ನಿಂಗೆ ಸರಣು ಮಾಡತೀನಿ ॥[೩೦]

ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡ ಧರಣಿಯಮ್ಮನು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಮಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ, ಮಾವನೂ ಆದವನು ನಿಷ್ಕರುಣೆಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಜೀವಗೊಂಡಂತಿರುವ ಅಥವಾ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಜಗತ್ತಲ್ಲಿ ಜೀವ ಸಂಚಾರವಾಗುವಂತೆಯೂ, ಜೀವಪರ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಿ, ಪುರುಷ ಜಗತ್ತಿನ ಹೃದಯ ವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಮೂರು ಭಿನ್ನ ಆಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ೧. ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ೨. ಗಾಢ ವಿಷಾದ, ಮೌನದ ಮೂಲಕ ಅವ್ಯಕ್ತಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಸುವಂತಹವು. ೩. ಪುರುಷ ಜಗತ್ತಿನ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಬರ್ಬರತೆಗಳನ್ನು ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವಂತಹವು. ಈ ಮೂರು ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳು ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೌನ ಹಾಗೂ ಉತ್ಕಟ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷಿಸುತ್ತ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ತಾಯಿ ಕರುಳಿನ ಜೀವಪರ ಸ್ಪಂದನೆಗಳನ್ನು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಕಥನದಾರಂಭದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಪುರುಷ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಂತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಸಮರ್ಥ ಹಾಗೂ ಜೀವಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ; ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಜಗತ್ತಲ್ಲೂ ದೇಸೀಯವಾಗಿ ಉಸಿರಾಡುತ್ತವೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ, ಕಾಲುದಾರಿ, ಪುಟ : ೬೦.

೨. ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ (ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ) ಪುಟ : ೨೫೦.

* ಅದೇ. (ಅನುಬಂಧ-೧) ಪುಟ : ೨೫೭.

೩. ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ : ಒಂದು ಸಂಕಥನ, ಪುಟ : ೧೯.

೪. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರ ದೂರ, ಪುಟ : ೨.

೫. ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ, ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ - ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ (ಗೌರವ), ಪುಟ : ೭೦.

೬. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೧೪.

೭. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೧೪.

೮. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೩೪.

೯. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೩೫.

೧೦. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೪೬.

೧೧. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೫೫-೬.

೧೨. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೫೬.

೧೩. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೧೨೯.

೧೪. ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ, ನೀರದೀವಿಗೆ, ಪುಟ : ೧೨೪.

೧೫. ಕ.ರಾ.ಕೃ., ಹಣತೆ ಉರಿಯುತಿದೆ, ಪುಟ : ೨೬೦.

೧೬. 'ಹುಟ್ಟಿದ್ದಳ್ಳಿ ಸಂದ್ರ ಬೆಳ್ದಿದ್ ನಾಗ್ತಿಹಳ್ಳಿ, ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಬಾಳು ಬೆಳ್ಳೂರ್' - ಜೀ.ಶಂ.ಪ., ಜನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೨೧.

೧೭. ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೨೧.

೧೮. ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಪುಟ : ೨೨೧.

೧೯. ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಪುಟ : ೨೨೧.

೨೦. ಡಾ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೨೪.

೨೧. ಡಾ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೨೧-೨.

೨೨. ಡಾ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೨೪.

೨೩. ಡಾ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೨೫.

೨೪. ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೩೪-೫.

೨೫. ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಪುಟ : ೩೬.

೨೬. ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ್, ಹಸುಬೆ-ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಪುಟ : ೧೪.

೨೭. ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ್, ಹಸುಬೆ-ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಪುಟ : ೧೪.

೨೮. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೭೮.

೨೯. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೮೪-೫.

೩೦. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪುಟ : ೧೭೫.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೫

೫.೧ ಬಲಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು

೫.೨ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು

೫.೩ ಇವತ್ತಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ

೫.೧

ಬಲಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು

ಬಲಿ, ಬಲಿದಾನಗಳ - ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ - ಬಗ್ಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ಆರಂಭ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಖಂಡನೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿಷೇಧದ ಆಜ್ಞೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾನೂನುಗಳ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲದ ಆಜ್ಞೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ - ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದೀ ಸರ್ಕಾರಗಳ ಸಂದರ್ಭ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನುಗಳ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಮಧ್ಯಯುಗದ ರಾಜರಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಯಾದ ಮಹಮ್ಮದ್ ಬಿನ್ ತುಘಲಕನೇ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೨೫-೫೧) ಬಹುಶಃ ಮೊದಲನೆಯ ರಾಜನೆಂಬುದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಕ್ರಮಣ ಶುರುವಾದ ನಂತರ ಸತಿ ಘಟನೆಗಳು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದವು ಎಂದು ಆ ಕಾಲದ ಪಂಜಾಬಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಬಕ್ಷೀಸ್ ಸಿಂಗ್ ನಿಜ್ಜರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮಹಮ್ಮದ್ ತುಘಲಕ್ ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಮೊದಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಯೆಂದು ಈ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.'[೧] ತುಘಲಕನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಸತಿ ಹೋಗಬೇಕಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ್ದು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹುಮಾಯೂನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತಡೆವ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಿದೆ. ಹುಮಾಯೂನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡಿದ ಸೈದ್ ಆಲಿ ರೆಯಿಸ್ ಎಂಬುವವರು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ: 'ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಮಹಮ್ಮದೀಯ ಅಡ್ಡಿ ಬಂದರೆ ಅವರ ರಾಜನು ಸಾಯುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಮುಂದೆ ಅವನ ಸಂತತಿ ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾವನೆ ಇದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಾದಶಹನ ಕಡೆಯವರು ಸಹಗಮನವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಬರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.'[೨] ತುಘಲಕನ ಕಾಲದ ರಾಜಾಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕಂಗೆಟ್ಟ ವೈದಿಕ

ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಯರತ್ತ ಕಣ್ಣು ಹಾಕದಿರುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಹುಮಾಯೂನನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಹಮ್ಮದೀಯ ದೊರೆಗಳಲ್ಲೂ ವಿಚಿತ್ರ ಭಯವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ಅಂಶ ಸೈದ್ ಅಲಿಯವರ ಪ್ರವಾಸಿ ದಿನಚರಿಯ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಪ್ರಜೆಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಘಾಸಿಗೊಳಿಸುವ ಇರಾದೆ ಅನೇಕ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳಿಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೇತಾರರಾಗಿದ್ದ ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯದ ಅರಿವೂ ಅವರಿಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಮೊಘಲ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅಕ್ಬರ್ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದ. 'ಮೊಘಲ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಏಷ್ಯಾಟಿಕ್ ಜರ್ನಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ 'ಅಕ್ಬರನು ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಅವರ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸುಡದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ್ದ. "ದಿನ್-ಇ-ಇಲಾಹಿ" ಧರ್ಮವೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಅಕ್ಬರನು ಸ್ವತಃ ಜಯಮಲ್ಲನ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಸತಿಹೋಗದಂತೆ ತಡೆದನಲ್ಲದೆ, ಆಕೆಯನ್ನು ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆಕೆಯ ಮಗನನ್ನು ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದ.'[೩] ಅಕ್ಬರನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಜಪೂತ ರಾಣಿಯರು ಸತಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ತಡೆದ. ರಜಪೂತ ರಾಣಿಯರು ಚಿತೆಯೇರಿ ಸಹಗಮನ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಜೋಹಾರ್ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಜಿಸುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆರವಾಗುವುದು - ಎರಡನ್ನೂ ಅಕ್ಬರನು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೇ ವಿರೋಧಿಸಿದ. ಆದರೆ ಸಹಗಮನ ಮತ್ತು ಜೋಹಾರ್ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಅವನ ಕೈಮೀರಿ ನಡೆಯುವಂತಾದಾಗ ಅಕ್ಬರನು 'ಅವನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ೨೨ನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಇನ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟರ್‌ಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕ ಸಹಗಮನ ನಡೆಯದಂತೆ ನೋಡಲು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ.'[೪] ಇಷ್ಟರ ನಡುವೆಯೂ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿತು. 'ಜಹಾಂಗೀರನು (೧೬೦೫-೨೮) ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಧಾರ್ಹ ಅಪರಾಧವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದ. ವಿಧವೆಯರನ್ನು ದಹಿಸುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಮಹಮ್ಮದೀಯರಿಗೆ ಅಸಮ್ಮತಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸ್ಮಶಾನಗಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಅದು (ಸತಿ ಆಚರಣೆ) ನಡೆಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಷಹಜಾನನು (೧೬೨೮-೫೮) ಅಪ್ಪಣೆ ಹೊರಡಿಸಿದ್ದ.'[೫] ಅಕ್ಬರ್ ಮತ್ತು ಷಹಜಾನರು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ, ಕಾನೂನುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಲಿಲ್ಲ. ತುಘಲಕನು ಕೂಡ ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಸತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ತನ್ನ ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದ. ಆದರೆ ಜಹಾಂಗೀರನು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಧಾರ್ಹ ಅಪರಾಧವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಕಾನೂನು ಮಾಡಿದ ಭಾರತದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ದೊರೆಯೆಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜಹಾಂಗೀರನ ಹಾದಿಯನ್ನೇ ತುಳಿದ ಔರಂಗಜೇಬನು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಖಂಡತುಂಡವಾಗಿ

ನಿಷೇಧಿಸುವ ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿದ. 'ಔರಂಗಜೇಬನು (೧೬೫೮-೧೭೦೭) ದೃಢವಾದ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿ, ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಿಯೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅಗ್ನಿಗೆ (ಚಿತೆಗೆ) ಬೀಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಕೂಡದೆಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ.'[೬] ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಔರಂಗಜೇಬನು ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಮೊಘಲ್ ದೊರೆಗಳು ತಮಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಸತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಸಹ ರೂಪಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ರಾಜರ್‍ಯಾರೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಾಗಲೀ, ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಾಗಲೀ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಬದಲಿಗೆ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಬರಿಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟರ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳು, ನರಬಲಿಗಳು, ಆತ್ಮಾಹುತಿ, ಬಲಿದಾನಗಳು ಹಾಗೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳು ತದ್ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುವುದರ ಜತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಜನಾಂಗೀಯ ವಿದ್ವೇಷದ ಮನೋಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಮಾನವೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿತ್ತೆಂಬ ಕಟುವಾದ ಅಂಶ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. 'ರಾಜಮನೆತನಗಳು, ತಮ್ಮ ವಂಶದ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ಸತಿಯ ಘಟನೆಯ ಬಿರುಸಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೊಟ್ಟವು.'[೭] ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲಾದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ಶುದ್ಧ ತಳಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಆದರೆ ನರಬಲಿ ಹಾಗೂ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ವಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿನಃ ಬೇರ್‍ಯಾವ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಹಿಂದೂ ದೊರೆಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಕುರುಡು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಗ, ಅಂತಹ ದೊರೆಗಳು ಉದಾರ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದಲೂ, ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಬಲಿಗಳನ್ನು - ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ವಿಚಾರ. ಯೂರೋಪಿಯನ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಗಳಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರೇ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ಮಾಡಿದ ಮೊದಲಿಗರು ಎಂಬುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. '೧೫೧೦ ರಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಗೋವಾ ಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಲ್ಬುಕರ್ಕ್ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ. ಜಹಾಂಗೀರ ೧೬೧೦ರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಚಿನ್‌ಸುರಾದಲ್ಲಿ ಡಚ್ಚರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು ಎಂದು ಥಾಂಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರೆಂಚರು ಕೂಡ ಇದನ್ನು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂಗಳು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಗಡಿಯೊಳಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಸಹಗಮನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.'[೮] ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ೧೬ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಹರಿಸಲು ರಾಜಕಾರಣದ ತುರ್ತುಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕಂಡು ದಂಗಾಗಿಹೋದರು. '೧೭೭೨ರಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯೊಬ್ಬಳು ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ

[illegible]

ಸಿದ್ಧಳಾಗುತ್ತಿರುವಳೆಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ಟೊಮ್ಸನ್ ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಧಾವಿಸಿ, ನಡೆಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ ದುರಂತವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ.'[೯] ಹಾಗೆಯೇ ೧೭೮೭ರಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎಚ್. ಬ್ರೂಕ್ಸ್ ಎನ್ನುವ ಶಹಾಬಾದಿನ ಕಲೆಕ್ಟರ್ ಒಂದು ಸತಿ ಘಟನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. '೧೭೮೯ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನೊಬ್ಬ ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ. ೧೨ ವರ್ಷದ ವಿಧವೆಯೊಬ್ಬಳು ೧೮೦೫ರಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಎಲಿಫೆಂಟ್ ಸ್ಟೋನ್ ಅದನ್ನು ತಡೆದ. ಆದರೆ ಆಗ ಸಹಗಮನವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಯಿದೆಯೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸನಾತನಿಗಳಿಂದ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದೆಂಬ ಹೆದರಿಕೆ ಆತನಿಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾವು ಅನುಸರಿಸಬಹುದಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಮೇಲಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಎಲಿಫೆಂಟ್ ಸ್ಟೋನ್ ಬರೆದ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಡಿತನೊಬ್ಬ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕಳಿಸಲಾಯಿತು. ಸಹಗಮನವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಆದರೂ ಸರ್ಕಾರ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ೧೮೧೩ರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಯಿತು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನ ಅನಿವಾರ್ಯವೋ ಅಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡುವುದು. ಎಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಂಧಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸತಿ ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ, ವಿಧವೆಯಾದವಳು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ, ಅಥವಾ ಮತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಬಾರದೆಂದು ಕಾನೂನು ರಚಿತವಾಯಿತು. ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ವಿಧವೆಗೆ ಬಹಳ ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೂ ಆಕೆಯ ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡಬಾರದೆಂಬ ಕಾನೂನನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಯಿತು.'[೧೦] ಈ ಒಟ್ಟು ವಿವರಣೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳ ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೂಡ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಹಾಗೂ ಡಚ್ಚರಂತೆಯೇ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂಬುದು.

ಈ ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿಯ ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಬಂಗಾಳದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ೧೭೯೩ರಲ್ಲಿ ಕಲಕತ್ತೆಗೆ ಬಂದ. ೧೭೯೯ ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ಕಲಕತ್ತೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಇರುವ ಹೂಗ್ಲಿ ನದಿಯ ದಡದ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಖುದ್ದಾಗಿ ಕಂಡು ದಂಗಾಗಿಹೋದ. 'ಅಲ್ಲಿ ಸತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ತರಲಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇರಿ ಕೇಳಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ಜನ ಅವಳು ಸ್ವ-ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆ ಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಕೊಲೆ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಆತ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕ್ರೂರ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ತಾನು ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ.'[೧೧] ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸಲು ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳ ಒಂದು ಯೋಜನೆ ಹೀಗಿದೆ: '(೧) ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ಸತಿ ಆಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವ

ಸ್ತ್ರೀಯರ ಒಂದು ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು. (೨) ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಭೀಕರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಜನರ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಸರಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿ, ನೌಕರರಲ್ಲಿ ಅನುಕಂಪ, ಮಾನವೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪನಗೊಳಿಸುವುದು. (೩) ಈ ಕ್ರೂರ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಮ್ಮತಿ ಇದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಪಂಡಿತರ ಮೂಲಕ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. (೪) ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಒಂದು ಸಂವಾದವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರನ್ನು ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವುದು.'[೧೨] ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಬಂಗಾಲಿಗಳನ್ನು ಕಲಕತ್ತೆಯ ಮೂವತ್ತು ಮೈಲಿಗಳ ಪಾಸಲೆಯಲ್ಲಿನ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ತಿಳಿದು ವರದಿ ಮಾಡಲು ೧೮೦೩-೪ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾದ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಒಟ್ಟು ೪೩೮ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಹಿಂದಿನ ವರ್ಷ ನಡೆದಿದ್ದು, ಚಿತೆಗೆ ಏರಿದವರೆಲ್ಲ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಾಯದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಕೇರಿಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಶ್ರೀಮಂತ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಪಾಲಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಅಪಾರ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಲಪಟಾಯಿಸುವ ಪುರುಷರ ದುರಾಲೋಚನೆಯೇ ಬಹುತೇಕ ಸತಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿದ್ದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಬಡವರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸತಿ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಹ ಅಧ್ಯಯನಯೋಗ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. '೧೮೦೪ರಲ್ಲಿ ಕೇರಿ ತನ್ನ ವರದಿಯನ್ನು ಲಾರ್ಡ್ ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿಗೆ ನೀಡಿ ಈ ಕ್ರೂರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ. ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ ಈ ವರದಿಯನ್ನು ಅಫಿಲೇಟ್ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷಿನರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆರೋಪ ಹೊರೆಸಿ, ಅವು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಿಂದೂ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟವು. ಕೋರ್ಟು ಕೂಡ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿತು.'[೧೩] ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯ ಈ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಬಲೆಯರಾದ ಹಿಂದೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೂ ಪುರುಷವರ್ಗ ಎಸಗುತ್ತಿರುವ ಬರ್ಬರ ಹಾಗೂ ಕ್ರೂರವಾದ ದಾಳಿ ಎಂಬ ಅಂಶದತ್ತ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಹಾಗೂ ಉದಾರವಾದಿ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ ಹಿಂದೂ ಚಿಂತಕರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೇರಿಯ ವರದಿಯ ಮೇಲೆ ನ್ಯಾಯಾಲಯವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಸರಕಾರವಾಗಲೀ ಸತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ನಿಲುವೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾನೂನಿನ ದಂಡ ಬಳಸಿ ಸತಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳು ಕೆಲವರು - ಅದರಲ್ಲೂ ಹುಮಾಯೂನ್‌ನಂತಹವರು ಹಿಂಜರಿದಂತೆಯೇ ಲಾರ್ಡ್ ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿಯು ಕೂಡ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕತ್ವ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಆ ತಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ವಿವೇಕವಾಗಲಾರದೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದುನಿಂತ. ಆನಂತರ ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದನಾದರೂ

ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಸತಿ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ತನ್ನ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಧೃತಿಗೆಡದಂತೆಯೇ ಮುಂದುವರೆಸಿದ. ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿಯ ನಂತರ ಬಂದ ಗೌವರ್ನರ್ ಜನರಲ್ ಲಾರ್ಡ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಕೇರಿಯು ಪುನಃ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ. ೧೮೧೭ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮನವಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಲಾರ್ಡ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್‌ರವರು ಬಂಗಾಳಿ ಪಂಡಿತರಾದ ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ವಿದ್ಯಾಲಂಕಾರ ಎಂಬುವವರನ್ನು ಸತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮತಿ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥನೆಗಳಿವೆಯೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ವಿವರವಾದ ವರದಿ ನೀಡಲು ನೇಮಿಸಿದರು. ವಿದ್ಯಾಲಂಕಾರ ಪಂಡಿತರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿ, ಸತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ವಿಧವೆಯರಾಗುವವರು ತಮ್ಮ ಗಂಡನ ನೆನಪನ್ನು ಸದಾ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಹಸಿರಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಗೃಹ್ಯಸೂತ್ರಗಳ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರು. ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಕೂಡ ಎಲ್ಲೂ ವೈದಿಕ ಮತಾವಲಂಬಿಗಳು ಸತಿ ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಲಂಕಾರರು ಕೂಡ ಸತಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಧರ್ಮದ ನೈತಿಕ ಒತ್ತಾಸೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಮ್ಮ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದರು.

ಈ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಕಲಕತ್ತದಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯೂ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಕೇರಿಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಗರಿ ಮೂಡಿಸಿತು. ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟು ಅನಾಗರಿಕವಾದುದು, ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರೂರಿಯಾದವರು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ. ಅವರ ವಿಚಾರ ಪ್ರಚೋದಕ ಲೇಖನಗಳು, ಮಾನವೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಲಕತ್ತದ ಹಿಂದೂ ಉದಾರವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯ ತುಂಬುವ ಹಾಗೂ ಜಾಗ್ರತಿ, ಚಿಂತನೆಯ ಹೊಸ ಅಲೆಗಳನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಿತು. ನಿರಂತರವಾದ ಕೇರಿಯ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲೇ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ವಿರೋಧದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮೂಡಿಸಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ, ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯ ಮೂರು ದಶಕಗಳಿಗೆ ಮೀರಿದ ಕಾಳಜಿಪೂರ್ಣ ಶ್ರಮವು ಖಂಡಿತ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯ ಹೋರಾಟ ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘವಾದುದೂ ಹಾಗೂ ಹಿನ್ನಡೆ ಇಲ್ಲದಂತಹುದೂ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಸತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯ, ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯದೇ ಸಿಂಹಪಾಲು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸತಿ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಅಪ್ರತಿಮ ಹೆಸರು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯದೇ. ಸತಿ ವಿರುದ್ಧದ ಕೇರಿಯ ದೀರ್ಘ ಹೋರಾಟ ಎಂದೂ ರಾಜಿಗೆ ಒಡಂಬಡಲಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯ ಸತಿ ವಿರುದ್ಧದ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹೋರಾಟ ತನ್ನ ಉತ್ತುಂಗದಲ್ಲಿದ್ದ ೧೮೧೧ರ ಕಾಲಘಟ್ಟವದು. ೧೮೧೧ರಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಸಹೋದರ (ಅಣ್ಣ) ಜಗನ್ಮೋಹನ ಎಂಬುವವರು ಮರಣಿಸಿದಾಗ ಅವರ ಪತ್ನಿ ಅಳಕಮಂಜರಿ ಎಂಬಾಕೆ ಸತಿ ಹೋಗುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು ತನ್ನ ಅತ್ತಿಗೆ ಸತಿ ಆಚರಿಸುವುದನ್ನು ತಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಆಕೆ ಗಂಡನ ಚಿತೆಯೇರಿ ಸತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದಿನಿಂದಲೇ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ೧೮೦೮ರ ಸುಮಾರಿಗೇ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರು ಸಹಗಮನದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ತೀವ್ರ ರೀತಿಯ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು. ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್‌ರವರು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಸತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರಾದರೂ, ಅವರಿಬ್ಬರ ನಿಲುವು - ತರ್ಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಹ ಇದ್ದವು. ಆದರೂ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಸತಿ ವಿರುದ್ಧದ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರು ಸತಿ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅಂದರೆ ೧೮೧೫ ರಿಂದ ೧೮೨೮ (ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ವರ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ವರ್ಷ)ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ನಡೆದಿರುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆಗಿನ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಥಾಮ್ಸನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವ ಪಟ್ಟಿಯ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ: 'ಕಲ್ಕತ್ತಾ ಡಿವಿಜನ್ (ಹಿಂದೂ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಇರುವ ಪ್ರದೇಶ) - ೫೦೯೯, ಢಾಕ್ಕಾ ಡಿವಿಜನ್ (ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಪ್ರದೇಶ) - ೬೧೦, ಪಾಟ್ನಾ ಡಿವಿಜನ್ (ಹಿಂದೂ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಪ್ರದೇಶ) - ೭೦೯ ಹಾಗೂ ಬನಾರಸ್ ಡಿವಿಜನ್ (ಹಿಂದೂ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿರುವಂತಹ ಪ್ರದೇಶ) - ೧೧೬೫.'[೧೮] ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಪ್ರದೇಶಗಳಾದ ಬಂಗಾಳ ಮತ್ತು ಬನಾರಸ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರು. ೧೮೨೦ರಲ್ಲಿ ಅದರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಾವೇ ಅನುವಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು 'ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಪತಿಯ ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಡುವ ಪತಿಯ ಪರವಾದವನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದವನ ನಡುವಣ ತರ್ಕ' ಎಂಬುದು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದಂತೆಯೇ ಮೂರನೆಯ ಹಾಗೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು ೧೮೨೦ರಲ್ಲೇ ಲಾರ್ಡ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್‌ಗೆ ನೀಡಿದ್ದರು. ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿಗೆ ವರದಿ ನೀಡಿದ್ದರೂ, ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕತ್ವದ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂಜರಿದಂತೆಯೇ ಲಾರ್ಡ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್ ಕೂಡ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದು ತಲುಪಿದ್ದ. '೧೮೨೧ರಲ್ಲಿ ಲಾರ್ಡ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್ ತಾನು ಕೂಡ ಸತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನೂ

[illegible]

ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟ.'[೧೫] ಕೇರಿ ಮತ್ತು ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರು ಧೃತಿಗೆಡಲಿಲ್ಲ. ೧೮೨೫ರ ನಂತರ ಬಂಗಾಳ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದವು. ಕಲಕತ್ತೆಯಲ್ಲೇ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವರದಿಯಾಗತೊಡಗಿದವು. 'ಸಹಗಮನವನ್ನು ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕೆಂದು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಾಗಿದ್ದ ಸ್ಮಿತ್ ಎಂಬುವವರು ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ರೋಸ್ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರೂ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ಬೇಲಿ ಎಂಬಾತ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಸಲಹೆ ಮಾಡಿದ. ಸಹಗಮನವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಹೆರಿಂಗ್ಟನ್ ಕರಡೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲೆ ಅನೇಕರು ಸಹಗಮನದ ರದ್ಧತಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಮಸೂದೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು.'[೧೬] ಆದರೆ ಆಗ ಗರ್ವನರ್ ಜನರಲ್ ಆಗಿದ್ದ ಲಾರ್ಡ್ ಆಮ್ಹರ್ಸ್ಟ್ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ. ಸತಿಯಂತಹ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತುರಪಡದೆ ಕೆಲವು ವರ್ಷ ಕಾಯಬೇಕೆಂಬುದು ಆತನ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಪುನಃ ೧೮೨೭ರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರುಗಳು ಕಾನೂನಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ೧೮೨೮ರಲ್ಲಿ ಗೌರ್ವನರ್ ಜನರಲ್ ಲಾರ್ಡ್ ಆಮ್ಹರ್ಸ್ಟ್ ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ನಿಲುವು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿ, ತಾನು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ.

ಲಾರ್ಡ್ ಆಮ್ಹರ್ಸ್ಟ್‌ನ ನಂತರ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್ ಆಗಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದವನು ಲಾರ್ಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕನು. ಲಾರ್ಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕನು ಈ ಹಿಂದಿನ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳಿಗಿಂತಲೂ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದ. ತನಗೆ ಸರಿತೋಚಿದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಆತ ಎಂತಹುದೇ ಅಡಚಣೆಗಳಿದ್ದರೂ ಮಾಡಿಯೇ ತೀರುತ್ತಿದ್ದ. ಸರಿಕಂಡ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳಿಗೆ ಹೆದರುವ ಸ್ವಭಾವ ಆತನಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್ ಆಗಿ ಬಂದಿದ್ದ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಂಟಿಂಕನು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬಲವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತಕರು, ನಾಯಕರನ್ನು ಮನವೊಲಿಸಿದ್ದ. ಮೂರು ದಶಕಗಳ ಕಾಲದ ತನ್ನ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕೇರಿ ಸತಿ ಕ್ರೂರ ಹಾಗೂ ಅನಾಗರಿಕ ಪದ್ಧತಿಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ನಡುವೆಯೇ ಸಹಗಮನದ ವಿರುದ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಬೆಂಟಿಂಕ್ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದೊಡನೆ ಸತಿಸಮಸ್ಯೆಯ ಸುತ್ತೂ ಸುತ್ತುತ್ತಿದ್ದ ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಬಿಸಿಗಾಳಿ ಆತನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆತ ತನ್ನೆದುರಿಗಿರುವ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಥಮ ಆದ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಶೀಘ್ರವಾಗಿಯೇ ಮನಗಂಡ. ಹಿರಿಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಂಡ ಬೆಂಟಿಂಕ್ ಸತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತಂತೆ

ಅವರೊಂದಿಗೆ ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ನಡೆಸಿದ. ಬಹುತೇಕ ಮಂದಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಾನೂನು ಕ್ರಮದ ಮೂಲಕ ತೊಡೆದು ಹಾಕಬೇಕೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನೀಡಿದರು. ಅನಂತರ ಬೆಂಟಿಂಕನು ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸೈನ್ಯದ ನಿಲುವೇನೆಂದು ಸೈನ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಕೇಳಿದ. ಸೈನ್ಯವೂ ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಮತ ನೀಡಿತು. ಆದರೂ ಬೆಂಟಿಂಕನು ಸ್ಥಳೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡೆಯದೆ ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್‌ಗೆ ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸಿದ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರು 'ತಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು'[೧೭] ತಮ್ಮ ಸಹಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಅವರ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಇನ್ನುಳಿದ ಅನೇಕ ಸುಧಾರಣಾ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರೋಧವೂ ಇತ್ತು. ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಮಸೂದೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬರೆದಿದ್ದ ಪತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿರಲಿಲ್ಲವಾಗಿ ಆ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟಿದ್ದದ್ದೂ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ರನ್ನು ನೋಡಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಹಾಗಲ್ಲದೆಯೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲೂ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಅವರ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದವು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಹ ಹಲವು ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸನಾತನವಾದಿಯೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ಅವರು ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಆರ್ಯತನವನ್ನು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಅವರ ಜನಾಂಗೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸುಧಾರಣಾವಾದೀ ಚಳುವಳಿ ಮಸುಕು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯಂತಹ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಮಿತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿವಾಗಿದ್ದವು. ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲೇಬೇಕೆಂದು ಹಠ ತೊಟ್ಟಿದ್ದ ಲಾರ್ಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕ್ ತಾನೇ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಪುನಃ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಆಹ್ವಾನ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮರುಸಂದೇಶಕ್ಕೆ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರು ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೇ ಸ್ಪಂದಿಸಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕ್ ಮತ್ತು ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಭೇಟಿಯನ್ನು ೧೮೨೯ರ 'ಇಂಡಿಯನ್ ಗೆಜೆಟ್' ಪತ್ರಿಕೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಹೀಗಿದೆ: 'ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಲೋಕಹಿತೈಷಿ ರಾಮಮೋಹನರಾಯ್‌ರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೇಳಿ ಆತನನ್ನು ಗೌರವಿಸಲಾಯಿತು.'[೧೮] ಆದರೆ ಕೇರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹೀಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಿದೆ. ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು ೧೮೦೮ ರ ಸುಮಾರಿಗೇ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು. ಅವರು ಚಳವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಬಹುತೇಕ ಮಂದಿ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸತಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಪ್ರವೇಶದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸತಿ ಹೋಗುವ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು ಕೂಡ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ '೧೮೧೭ ರ ಸುಮಾರಿಗೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಸಹಗಮನವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ. ೧೮೧೮ರಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ ರಾಯ್ ಅವರು ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಕರಪತ್ರಗಳನ್ನು ಹಂಚಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ವೇಳೆಗೆ, ಪುಣೆಯ ಪೇಶ್ವೆ ಸರ್ಕಾರವೂ, ಸಾವಂತವಾಡಿಯ ಮರಾಠಾ ಸರ್ಕಾರಗಳೂ (ಅತ್ಯಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಎಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದಂಥವು) ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯಲು ಸರ್ಕಾರಿ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನೇ ಹೊರಡಿಸುತ್ತವೆ.'[೧೯] ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯ ತಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರಾಣ ಕಾಪಾಡುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹುಬೇಗನೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡಿತು ಎಂಬ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಸತಿ ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕಾನೂನು ಹೊರಡಿಸುವುದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನನ್ನು ಬಂಗಾಳದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯವೂ ಉಗ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಕುತೂಹಲದ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ೧೮೧೮ರಿಂದಾಚೆಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಪತ್ಯದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸತಿ ಆಚರಣೆ ನಿಷೇಧಿಸುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲೇ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧದ ತೀವ್ರ ಗೊಂದಲಗಳು, ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದದ್ದು ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಇದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ೧೮೨೯ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೪ ರಂದು ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕ್ ನೇತೃತ್ವದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರವು ತನ್ನ ಅಧಿಪತ್ಯದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೂ, ಅದು ಶಿಕ್ಷಾರ್ಹ ಅಪರಾಧವೆಂದೂ ಕಾನೂನು (Regulation XVI) ಪಾಸು ಮಾಡಿತು. ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ದಿಟ್ಟ ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ಲಾರ್ಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕನು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದ ಕಳಂಕದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯದ ಪಾಲಿಗೆ ಬೆಂಟಿಂಕನು ನಿಜವಾದ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆನಿಸಿಕೊಂಡ. ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನ ರಾಯ್‌ರಂತಹವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಜೊತೆಗೇ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯಂತಹವರ ಕಾಲಾತೀತ ಹಾಗೂ ದೇಶಾತೀತವೆನಿಸುವಂತಹ ಕಾಳಜಿಗಳು ಕೂಡ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾನೂನು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಬಲ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಯಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ತನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದ. 'ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ಒಂದು ಭಾನುವಾರ ಚರ್ಚಿಗೆ ಕೂಡ ಹೋಗಲಿಲ್ಲವಂತೆ. ಅವನು ಈ ಕಾನೂನನ್ನು ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದನಂತೆ. ಮಾರನೇ ದಿನ ಆತ ತನ್ನ ಪ್ರೆಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ಈ ಬಂಗಾಳಿ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ ಜನತೆಗೆ ಹಂಚಿದ.'[೨೦] ಬಹುಶಃ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ವಿದೇಶೀಯನಾದ್ದರಿಂದ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಹೆಸರು, ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಷ್ಟು ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿಯ ಹೆಸರು ಉನ್ನತಿಗೇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಲೋಪವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವಂತಿದೆ.

'ಸತಿ ಇಲ್ಲವೇ ವಿಧವೆಯರ ಸಜೀವ ದಹನವು ಮಾನವೀಯ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವಂತಹದು. ಇದು ಧರ್ಮದ ಕರ್ತವ್ಯವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯರು ಇದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರದ್ದು ಮಾಡುವ ಹೊರತು ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ರಿಗೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲ'[೨೧] ಎಂಬುದಾಗಿ 'ಇಂಡಿಯನ್ ಗೆಜೆಟ್' ಪತ್ರಿಕೆ ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ. 'ಕೌಮುದಿ' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಕೂಡ ಬೆಂಟಿಂಕನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶ್ಲಾಘಿಸಿತು. 'ಬಂಗದೂತ್' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯು ಕೂಡ ಬೆಂಟಿಂಕನನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ ಬರೆಯಿತು. 'ಏಷ್ಯಾಟಿಕ್ ಜರ್ನಲ್' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪತ್ರಿಕೆ ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತ "ಈ ಕ್ರಮ ಸರ್ಕಾರದ ಸಕಾಲಿಕ ಕ್ರಮ" ಎಂದು ಹೊಗಳಿ ಬರೆಯಿತು. ಬೆಂಟಿಂಕನ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಂದಿನ ಅನೇಕ ವಿವೇಕವಂತರು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ಅವರ ಪೈಕಿ ದ್ವಾರಕಾನಾಥ್ ಠಾಗೂರ್ ಅವರು ಸಹ ಮುಖ್ಯರು. ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತೊಡೆಯುವುದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪವಿತ್ರ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ೧೨೦ ಪಂಡಿತರು ಸಹಿಮಾಡಿದ ಶ್ಲಾಘನೆಯ ಪತ್ರವೊಂದನ್ನು ಬೆಂಟಿಂಕನಿಗೆ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಸಹಗಮನವನ್ನು ರದ್ದುಪಡಿಸಿದ ಕಾನೂನನ್ನು ಹಿಂದೆಗೆಯಬಾರದೆಂದು ಸಹ ಹಲವಾರು ಮನವಿ ಪತ್ರಗಳು ಬೆಂಟಿಂಕನಿಗೆ ರವಾನೆಯಾದವು. ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು ಕೂಡ ೩೦೦ ಜನರ ಸಹಿ ಇರುವ ಮನವಿ ಪತ್ರವನ್ನು ಬೆಂಟಿಂಕನ ಸತಿ ಕುರಿತ ಕಾನೂನನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ ಆತನಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಕಾನೂನು ಜಾರಿಯಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರಿಗೆ ಜೀವ ಬೆದರಿಕೆಗಳು ಕೂಡ ಬಂದವು. ಎರಡು ಬಾರಿ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನರಿತ ಸರ್ಕಾರ ಅವರ ಮನೆಗೆ ಶಸ್ತ್ರಸಜ್ಜಿತ ಕಾವಲು ಹಾಕಿತು. ಹೊರಗೆ ಓಡಾಡುವಾಗಲೂ ಅವರಿಗೆ ಶಸ್ತ್ರಸಜ್ಜಿತ ಪೊಲೀಸರು ಮತ್ತು ಸೇವಕರ ರಕ್ಷಣೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು.

ಬೆಂಟಿಂಕನಿಗೆ ಬರೀ ಹೊಗಳಿಕೆ, ಶ್ಲಾಘನೆಗಳೇ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸನಾತನವಾದಿಗಳಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳೂ ನಡೆದವು. 'ಸಮಾಜ ಚಂದ್ರಿಕಾ' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆ ಸಹಗಮನ ರದ್ದುಪಡಿಸಿದ ಕಾನೂನಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಸ್ವರ ಎತ್ತಿದ ಮೊದಲ ಪತ್ರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಸನಾತನವಾದಿಗಳು ೮೦೦ ಜನರ ಸಹಿ ಇರುವ ಮನವಿ ಪತ್ರವೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಕಾನೂನನ್ನು ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿ, ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ಆ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರ ಸಲಹೆ ಪಡೆದು ಬೆಂಟಿಂಕನು ತಪ್ಪು ಹಾದಿ ತುಳಿದಿರುವುದಾಗಿ ಎಚ್ಚರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಡಿತರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಉಪಾಧ್ಯಾಯರನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದೂ, ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸನಾತನವಾದಿಗಳು ಆರೋಪಿಸಿದರು. ಸಹಗಮನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾವು ಈಗಲೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದಾಗಿಯೂ ಅವರು ಸವಾಲುಗಳನ್ನೊಡ್ಡಿದ್ದರು. ಸನಾತನ ಹಿಂದೂವಾದಿಗಳ ಅಬ್ಬರ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಲಯಗಳ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬರತೊಡಗಿದವು. ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಸಲಹೆ-ಬೆಂಬಲದ ಮೇಲೆ ಕಲಕತ್ತಾ ನಗರದ

೮೦೦ ಮಂದಿ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಸಹಿ ಮಾಡಿ "ಸಹಗಮನ ನಿಷೇಧ ಶಾಸನ ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾದ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮತದ ಸೋದರರ ಪರವಾಗಿ ತಾವು ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವು"ದಾಗಿಯೂ ಮನವಿ ಪತ್ರವೊಂದನ್ನು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ಲಾರ್ಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕನು ಪರ-ವಿರೋಧಗಳ ಮನವಿ ಪತ್ರಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದನಾದರೂ ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ಆಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಮೂಗುತೂರಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶ ತನಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ.

ಸನಾತನವಾದೀ ಪಂಡಿತರು ಎತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಅನುಮಾನ ಹಾಗೂ ಹೊರೆಸಿದ್ದ ಆಪಾದನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಅವರು 'ಅಬ್‌ಸ್ಟ್ರಾಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಆರ್ಗ್ಯೂಮೆಂಟ್ ರಿಗಾರ್ಡಿಂಗ್ ದಿ ಬರ್ನಿಂಗ್ ಆಫ್ ವಿಡೋಸ್ ಕನ್ಸಿಡರ್ಡ್ ಅಸ್ ಎ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ರೈಟ್' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದರು. ಮುಂದದು ೧೮೩೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವೂ ಆಯಿತು. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದೂ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರವಲ್ಲವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ಭಗವಂತನಿಗೆ ಅನಂತ ಧನ್ಯವಾದಗಳು. ಅವನು ನಮ್ಮ ಅಬಲೆಯರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದ" ಎಂದು ಸರ್ವಶಕ್ತನಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.'[೨೨] ಸನಾತನವಾದಿಗಳು ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರ 'ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜ'ಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ 'ಧರ್ಮಸಭಾ' ಎಂಬ ಸಂಘವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಈ ಸಂಘದ ಮೂಲಕ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟಿಗೆ ಮನವಿಯೊಂದನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿದರು. ಆಗ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಸದಸ್ಯರು ಹಾಗೂ ಪ್ರಿವಿಕೌನ್ಸಿಲ್ ಮುಂದೆ ನಿಂತು ಸತಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ ಕ್ರಮ ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಸತಿ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನಿನ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಪ್ರಿವಿ ಕೌನ್ಸಿಲ್ ೧೮೩೨ರ ಜುಲೈ ೧೧ ರಂದು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಸತಿಪದ್ಧತಿ ನಿಷೇಧದ ಪರವಾಗಿಯೇ ತೀರ್ಪಿತ್ತಿತು. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರ ಇದ್ದವರ ಅಪೀಲನ್ನು ಪ್ರಿವಿ ಕೌನ್ಸಿಲ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸತಿ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ತೊಡಕುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿವಾರಣೆಯಾದಂತಾಯಿತು.

ಉಳಿದಂತೆ ನರಬಲಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಾಯವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಾದಗಳಾಗಲೀ ತಲೆದೋರಲೇ ಇಲ್ಲ. ನರಬಲಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಹಸ್ಯ ಅತಿವಾಮಾಚಾರದ ಆಚರಣೆಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನರಬಲಿ ಪದ್ಧತಿ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆಗಲೂ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಲೆಯ ಅಪರಾಧದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಲಾಗಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ನರಬಲಿ ಎಂಬುದೊಂದು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಪಕ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದಿದ್ದ, ಸಮಾಜದ ಸಮ್ಮತಿ ಹೊಂದಿದ್ದ

ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ನರಬಲಿ ನಿಷೇಧದ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರ ಕಾಲದವರೆಗೂ ನರಬಲಿಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿದ್ದವೆಂಬ ಅಂಶ ಗಾಬರಿಗೊಳಿಸುವಂತಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಣನ ಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದು ಇಂದಿಗೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ, ಆಗಾಗ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ನರಬಲಿಯಂತೆಯೋ ಅಥವಾ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆಯೋ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ, ನಿಕಟವಾಗಿಯೂ ಕಲಕಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಜವಾದ ಉದಾಸೀನ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿದಯಾ ಸಂಘಗಳವರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತರಿಸಿದರೂ ಅದು ಇಂದಿಗೂ ಕೇವಲ ಅರಣ್ಯ ರೋದನವಷ್ಟೇ ಆಗಿ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಆಹಾರ ಶೈಲಿಯು ಮಾಂಸಾಹಾರವೇ ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ನೀಡುವುದು ನಿತ್ಯನಿರಂತರವಾದ ಮಾಮೂಲಿ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದುವರೆವಿಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧಿಸುವ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಪ್ರಿಯರು ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಸಮಾಜದಿಂದ ಅಂತಹ ಅತ್ಯುನ್ನತ ನಾಗರಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಕುರಿ, ಮೇಕೆ ಹಾಗೂ ಕೋಳಿಗಳ ಬಲಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಮಾತಂತಿರಲಿ, ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಆಹಾರ ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಕೂಡ ಈ ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಠಿಣ ಸವಾಲೇ ಆಗಬಲ್ಲದು.

ಇನ್ನು ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕ, ಗರುಡ, ಜೋಳವಾಳಿಯಂತಹ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧಿ ಬಲಿದಾನಗಳು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಕಣ್ಮರೆಯೊಂದಿಗೇ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಹೀನಗೊಂಡವು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುತಾತ್ಮಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯದ ಶಿಖರ ತಲುಪಿದ್ದ ಇಂತಹ ಬಲಿದಾನಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಹ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದವು.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಕೂಡ ಈಗೀಗ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿವೆ. ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿಯೋ ಇಲ್ಲವೇ ಯಾರೊಬ್ಬರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರದಂತೆಯೋ ಆಗೀಗ - ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಪವಾದಕ್ಕೆಂಬಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬಹುದಾದರೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಈಗಿನ ಕಾನೂನು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೂ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿ ಮಾತ್ರ ನಿಷೇಧಕ್ಕೊಳಗಾಗದೆ, ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಅಪರೂಪದ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸೋಜಿಗವೇ ಸರಿ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೭

೨. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೨.

೩. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೨.

೪. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೩೮

೫. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೩೨

೬. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೨.

೭. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೮.

೮. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೩೮.

೯. ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್ಟ, ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್

೧೦. ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್ಟ (ಲೇಖಕರು), ರಾಜಾರಾಮ್‌ಮೋಹನ್ ರಾಯ್.

೧೧. ನಾ. ಡಿಸೋಜ, 'ಸತಿ' ವಿದೇಶೀ ದೃಷ್ಟಿ, ಕಾನೂನುಸೃಷ್ಟಿ,
(ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೧೮.೮.೨೦೦೨), ಪುಟ : ೪.

೧೨. ನಾ. ಡಿಸೋಜ, 'ಸತಿ' ವಿದೇಶೀ ದೃಷ್ಟಿ, ಕಾನೂನುಸೃಷ್ಟಿ,
(ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೧೮.೮.೨೦೦೨), ಪುಟ : ೪.

೧೩. ನಾ. ಡಿಸೋಜ, 'ಸತಿ' ವಿದೇಶೀ ದೃಷ್ಟಿ, ಕಾನೂನುಸೃಷ್ಟಿ,
(ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ೧೮.೮.೨೦೦೨), ಪುಟ : ೪.

೧೪. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪು.೩೯.

೧೫. ಬಿ.ಎಸ್. ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೩.

೧೬. ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್ಟ, ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ ರಾಯ್.

೧೭. ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್ಟ, ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ ರಾಯ್.

೧೮. ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್ಟ, ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ ರಾಯ್.

೧೯. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ : ೪೦.

೨೦. ನಾ. ಡಿಸೋಜ, ಸತಿ: ವಿದೇಶೀ ದೃಷ್ಟಿ, ಕಾನೂನು ಸೃಷ್ಟಿ (ಲೇಖನ)
(ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ - ೧೮.೮.೨೦೦೨) ಪುಟ : ೪.

೨೧. ಜಿ.ಎಸ್.ಭಟ್ಟ, ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್.

೨೨. ಜಿ.ಎಸ್.ಭಟ್ಟ, ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್, ಪುಟ : ೬೬.

೫.೨

ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು

ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರವೊಂದರಲ್ಲೇ ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಯಮವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮುಖ ಬಲಿ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇಂಥವೇ - ಇಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಸಾವಿರಾರು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಪೀಠಗಳೇ ಅಥವಾ ನೆಲೆಗಳೇ ಬಲಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿರಬಲ್ಲವು. ಆಯಾ ಕಾಲದ, ಆಯಾಯ ಭಕ್ತರ ಇಷ್ಟದೇವತೆಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ನದಿ, ಮರ, ಬೆಟ್ಟಗಳೇ ಬಲಿಪೀಠಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಗೊಂಡಿರಬಲ್ಲವು. ದಕ್ಷಿಣದ ಎಲ್ಲ ರಾಜ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಭಾರತದ ಹರ್ಷನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳೆಲ್ಲದರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೂ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಕುಲಪುತ್ರನ್, ಕುಲಮುದ್ದ, ಜೊನ್ನಲುಗೊನ್ನ ಋಣಂ, ವೇಳೈಕ್ಕಾರನ್ ವೇಳೈಕಾರಿ ಹೆಸರಿನ ಪ್ರಭುತ್ವನಿಷ್ಠ ಲೌಕಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನೆತ್ತರು ಹರಿದಿದೆ. ಇಂತಹ ಬಲಿದಾನಗಳ ಬೆನ್ನಿಗೇ ಸತಿ ಸಹಗಮನ ಇಲ್ಲವೇ ಅನುಗಮನಗಳ ಮೂಲಕ 'ವೀರ ಮಹಿಳೆ'ಯರು ಒಂದೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಸತಿ ಹೋಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಲಿದಾನಗಳಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪೂರ್ವಭಾಗ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ, ಒರಿಸ್ಸಾಗಳ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದ ದಂಡಕಾರಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಸುಪಾಸಿನ ಕಾಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ನೂರಿನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನವರೆಗೂ ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವರದಿಯಾಗಿವೆ. ಸವದತ್ತಿ, ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಇಂಥವೇ ಮಾತೃದೇವತೆಯರ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಗಳು ನಿರಂತರ ನಡೆದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ. ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದ ಪುರುಷಮೇಧ, ಸರ್ಪಮೇಧ, ಅಶ್ವಮೇಧ ಹಾಗೂ ಗೋಬಲಿಗಳು ಆರ್ಯರ ಅಲೆಮಾರಿ ಶೈಲಿಯ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವರು ನೆಲೆಸಿದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿವೆ. ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳಂತೂ ಅಸಂಖ್ಯ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಗುಡಿ, ದೇವಾಲಯಗಳ ಬಳಿ ಮಾರಣಹೋಮದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದುಹೋಗಿವೆ. ಊರಿನ ಚತುಷ್ಪಥಗಳಲ್ಲಿ, ದ್ರಾವಿಡರ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮೂರುದಾರಿಗಳು ಕೂಡುವ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ, ಅರಣ್ಯಕರ ಕೂಡಲ

ಸಂಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಬಲಿ, ಪಿಂಡಬಲಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ನಡೆಯುವ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಬಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಧಾರಣವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಸಾವಿರಾರು ದೇವತೆಗಳ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಬಲಿಕೇಂದ್ರಗಳು ಇವೇ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿ.

ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಶಿಯ ಗಂಗಾನದಿಯಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಗಂಗಾಯಮುನಾ ಸಂಗಮದ ಪ್ರಯಾಗದಲ್ಲೋ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರವಾಸಿಗರ ದಿನಚರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಚಾಲುಕ್ಯರ ದೊರೆ ಸೋಮಶೇಖರನು ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಹೀಗೆ ನದಿಗಳು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಪವಿತ್ರ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಜೈನ ಧರ್ಮೀಯರು ತಮ್ಮ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದ ಮೂಲಕ ಶ್ರಾವಸ್ತಿ, ವಾರಣಾಸಿ, ವೇಸಾಲಿಗಳಂತಹ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಗುಜರಾತಿನ ಗಿರಿನಾರವೂ ಜೈನರಿಗೆ ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಜೈನರ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದ ದೇಹತ್ಯಾಗಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳವೊಂದರಲ್ಲೇ ೧೦೮ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತಸ್ಥರ ನಿಷದಿಗಲ್ಲುಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬೇಲೂರು, ತಿಪಟೂರು, ಕೊಪ್ಪಳ, ಸೊರಬ, ಕಡೂರು, ಶಿಕಾರಿಪುರ, ಕಡಕೋಳ, ಗೇರುಸೊಪ್ಪೆ, ಬಂದಳಿಕೆ, ಕುಪ್ಪಟೂರು, ದಾನವುಲ ಪಾಡು, ಭಾರಂಗಿ, ಕರಡಾಳು, ಹೊಳೆನರಸಿಪುರ, ಅಂಕನಾಥಪುರ, ಈಸೂರು, ಗುಬ್ಬಿ, ನಿಟ್ಟೂರು, ಮೈಸೂರು, ಚಿಕ್ಕಮಾಗಡಿ, ಧಾರವಾಡ ತಾಲ್ಲೂಕು ಹಡಜನ ಮತ್ತು ಬಸ್ತಿಹಳ್ಳಿಯಂತಹ ಹಲವಾರು ಶಾಸನ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಊರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತುಮಕೂರು ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದಿಂದ ಜೈನ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬರು ಮರಣಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಿತು. ಈಗೀಗಂತೂ ಜೈನರು ತಾವು ನೆಲೆಸಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೇ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣಗಳಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದವರು ಸಹ ಧಾರವಾಡದ ಹಿರೇಕೆರೂರು, ಸೊರಬದ ಮೂಗೂರು, ಹಾನಗಲ್ಲು, ಹೊನ್ನಾಳಿ, ಬಾಳೂರು, ಬೆಳಗುತ್ತಿ, ತಿಳಿವಳ್ಳಿ, ಶಿಕಾರಿಪುರ, ಮುಗಳಗೇರಿ, ಬಳ್ಳಿಗಾವಿ, ಹೆಬ್ಬಲಗುಪ್ಪೆಯಂತಹ ವಿವಿಧ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರವಿದೆ.

ವೇಳೆವಾಳಿಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಳೇಬೀಡು ಕುವರಲಕ್ಷ್ಮನ ಲೆಂಕಸಾಸಿರ್ವರು ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ್ದರ ಶಾಸನದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರವೆನಿಸಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬೇಲೂರು, ಶಿಕಾರಿಪುರ, ಕಿಟ್ಟದಳ್ಳಿ, ಹೊನ್ನಾಳಿ, ಬೆಳಗುತ್ತಿ, ಬೇವೂರು, ನಂದಿಗುಡಿ, ಮೇವುಂಡಿ, ದೊಡ್ಡಮುಂಡಿ, ಕುಲಗೋಡು, ಉದಿಯಾವರ, ಸೊರಬ, ಹೆಚ್ಚೆ, ಬೇಗೂರು (ಬೆಂಗಳೂರು), ಬೆಂಗಳೂರು, ಬೆಳಗಾವಿಯ ಕೋಟೂರು, ಅರಕಲಗೂಡು, ಮರೂರು, ಮುತ್ತಿಗೆ, ಟಿ.ನರಸೀಪುರ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಕಣ್ಣೂರು, ಕೊಡಗು ಸೀಮೆಯ ಮಳ್ಳೂರು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರಿನ ಕೋಡವಳ್ಳಿ, ಕೆಳಗೂರು, ಹೊನ್ನಾಳಿ, ಇಂಟಿತೊಳಲು, ಬಂದಳಿಕೆ,

ಮೊಳಕಾಲ್ಮೂರು, ಸಿದ್ಧಾಪುರ... ಹೀಗೆ ಊರಿನ ಹೆಸರುಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಸಿಗಬಲ್ಲದು. ಆದರೂ ವೇಳೆವಾಳಿಯಾದವನು ಯಾವ ಊರಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಡಿದಲೆ ನೀಡಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೂ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಿದಾನಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ, ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆ, ಧಾರವಾಡ ಹಾಗೂ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಸ್ತಾನ, ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ, ಬಂಗಾಳ ರಾಜ್ಯಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದ ಕಲಕತ್ತ ಡಿವಿಜನ್ ಹಾಗೂ ಬನಾರಸ್ (ಕಾಶಿ) ಡಿವಿಜನ್ನಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆ ಎಂಬಂತಹ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ರಾಜಸ್ತಾನದ ಸಿಕಾರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲೇ ೪೦ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ರಾಜಸ್ತಾನದ ಚಿತ್ತೂರು, ಮೇವಾಡದ ಜೋಹಾರ್ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಬಹುತೇಕ ವೇಳೆವಾಳಿಗಳ, ಲೆಂಕರ, ಜೋಳವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಗರುಡರ ಮರಣದ ಮೇಲೆಯೇ ಆಧಾರಪಟ್ಟಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ವೇಳೆವಾಳಿ ಮತ್ತು ಸತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಕೂಡ ಬಹುತೇಕ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಲ್ಲವು. ಕೆಲವು ಸತಿ ಹೋದ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಸೊರಬ, ಕವಡಿ, ಕೋಗಳಿ, ಬೆನ್ನೂರು, ಶಿಕಾರಿಪುರ, ಉತ್ತರಾಣೆ ಹಳ್ಳಿ, ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ, ಬೆಳತೂರು, ಹೆಬ್ಬಲಗುಪ್ಪೆ, ಕೋಟೆಪೂರು, ಹುತ್ತಗ್ರಾಮ, ಶಿವಮೊಗ್ಗದ ಹಾರೋಬೆನವಳ್ಳಿ, ಸೊರಬದ ಹಿರೇ ಅವಲಿ, ದೂಗೂರು, ಮರೂರ, ಕೊಂಡಗಳತಿ, ಬಂದಳಿಕೆ, ಮಂಡ್ಯದ ಪುರಗ್ರಾಮ, ಕೆಳದಿ, ನಾಗಮಂಗಲದ ಕೆಸರಗೆರೆ ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ನೀಡಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆಯ ಬೆಳತೂರು ಗ್ರಾಮದ ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಶಾಸನ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈಗಲೂ ರಾಜಸ್ತಾನ, ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಗೀಗ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವರದಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ರಜಪೂತರ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣ.

ಉಳಿದಂತೆ ಹಿಂದೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ನರಬಲಿಗಳ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲೇ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು. ಅದಲ್ಲದೆ ರಹಸ್ಯ ವಾಮಾಚಾರದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಯ ಘಟನೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪತ್ರಿಕಾ ವರದಿಗಳು ಆಧಾರ ನೀಡಬಲ್ಲವು. ಪ್ರಾಣಬಲಿಗಳಂತೂ ಇಲ್ಲದ ಊರು, ಸ್ಥಳ, ಜಾತ್ರೆಗಳೇ ಇರಲಾರವು. ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಜಯದಶಮಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಜಾತ್ರೆಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಬಲಿಗಳು ಮಾಮೂಲಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ಕೆಲವಾದರೂ ಪ್ರಮುಖ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ ಪೀಠಗಳು ಸಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದಿರಬಲ್ಲವು. ಇಷ್ಟರ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬಲಿಗೂ ಎಂದಿಗೂ ಮಾದರಿಯಾಗಬಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರ ಎಂಬುದೊಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

೫.೩

ಇವತ್ತಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ

ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಮ್ಮೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೋಣನ ಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೋಣನ ಬಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಈಗೀಗ ಒಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅತಿ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ಪರಂಪರಾಗತ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ನೀಡುವುದನ್ನು ಅಳುಕಿನಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಕುರಿ, ಮೇಕೆ ಹಾಗೂ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ರಾಜಾರೋಷವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಯಾವಾಗಲೆಂದರೆ ಆವಾಗ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ನರಬಲಿಯನ್ನಂತೂ ನೇರವಾದ ಕೊಲೆಯೆಂದೇ ಕಾನೂನಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶಾಕ್ತ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅತಿವಾಮಾಚಾರದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅತಿ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ನರಬಲಿ ನೀಡುವುದರ ಕುರಿತ ಪತ್ರಿಕಾ ವರದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ್ದ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಜೋಳವಾಳಿ, ಲೆಂಕ ಹಾಗೂ ಗರುಡ ಪದ್ಧತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಹಾಗೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜನಿಷ್ಠೆಯ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವನಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ತೊರೆವವರೂ ಇಲ್ಲವಾದರು. ಭಾವಾವೇಶವು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಹಾಗೂ ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂಬಂತೆ ಈಗಲೂ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ನಡೆದಿರುವುದುಂಟು. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಅಣ್ಣಾದೊರೈ ಹಾಗೂ ಎಂಜಿಆರ್ ಅವರ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಮಂದಿ ಕಡುನಿಷ್ಠ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸೀಮೆಎಣ್ಣೆ ಸುರಿದುಕೊಂಡು ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲೂ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗಳಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ವಿ.ಪಿ.ಸಿಂಗ್‌ರವರು ಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳವರಿಗೆ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರದ ನೌಕರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೇ. ೫೨ರಷ್ಟು ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವಂತೆ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದ ಮಂಡಲ್ ಆಯೋಗದ ವರದಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನ ಕೈಗೊಂಡಾಗಲೂ

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಯುವಜನರು ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಲವಾರು ಪ್ರಕರಣಗಳು ನವದೆಹಲಿಯಲ್ಲೇ ವರದಿಯಾಗಿದ್ದವು. ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ತನಿಖೆಗಳಿಂದ ಅವು ಬಲವಂತದ ಇಲ್ಲವೇ ಬಲಿಯಾಗುವವರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದ ರೀತಿಯ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಹೆಸರಿನ ಕಗ್ಗೊಲೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಆನಂತರ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವ ಬಿ.ಪಿ. ಮಂಡಲ್‌ರವರ ಆಯೋಗದ ವರದಿಯನ್ನು ಬೇಕೆಂತಲೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗಗಳವರಿಗೆ ಈಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದ, ಅಂದರೆ ಶೇ. ೧೮ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು - ಶೇ. ೩೨ರಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಕೊಡಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದು ತಿರುಚಲಾಗಿತ್ತು. ವರದಿಯನ್ನು ಖುದ್ದು ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾಗದ ಅನೇಕರು ಸಹ ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳವರಿಗೆ ಕೇಂದ್ರ ನೌಕರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಮಂಡಲ್ ವರದಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ, ಅನೇಕ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಯುವಕರು ಹಾಗೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೇ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ರಹಸ್ಯ ಪಿತೂರಿಯೊಂದು ಯೋಜನಾಬದ್ಧವೆಂಬಂತೆ ಆಗ ಘಟಿಸಿದ್ದು. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕಾಲದ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಅಥವಾ ಬಲಿದಾನ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಈಗಲೂ ಆಧುನಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಘಟನೆ ಜೀವಂತಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ವರದಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳ ಕೆಲವು ಪ್ರಕರಣಗಳ ವಿವರಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಎಕ್ಕೆಗುಂದಿಯ ನಿವಾಸಿ ಬಸಯ್ಯ ದೇವಿ ಆರಾಧಕನಾಗಿದ್ದು, ದೇವಿಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಣ್ಣಿನ ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರ ರಕ್ತ ನೈವೇದ್ಯ ನೀಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವ ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ಹುಡುಕಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಬೋರಕ್ಕನೂ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಈ ಬಲಿ ಉಪಾಸನೆಗೆ ನೆರವಾಗಿ ನಿಂತಳು. ಇದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಚಳ್ಳಕೆರೆಯ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಕರ ಮನೆಗೆ ಹೋದಳು. ಚಿತ್ರಯ್ಯನ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಕರ ಪಕ್ಕದ ಮನೆಯ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಅನ್ನುವವರ ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಮಗಳು ಈ ಬೋರಕ್ಕನ ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದಳು. ನೇತ್ರಾವತಿ ಎನ್ನುವ ಆ ಹುಡುಗಿಯ ವಿಶ್ವಾಸ ಗಳಿಸಿದ ಬೋರಕ್ಕೆ ಸಂಚು ಹೂಡಿ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ತಮ್ಮೂರಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದು ೨೦೦೩ರ ಜುಲೈ ೩೦ ರಂದು ರಾತ್ರಿ ಹುಡುಗಿಯ ಕತ್ತು ಕುಯ್ದು ನರಬಲಿ ನೀಡಿದ್ದರು. ಕೂಡ್ಲಿಗಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಎಕ್ಕೆಗುಂದಿಯ ಈ ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಆರೋಪಿಯಾಗಿದ್ದ ಬಸಯ್ಯನಿಗೆ ೭೦ ವರ್ಷಗಳೂ ಬೋರಕ್ಕನಿಗೆ ೪೦ ವರ್ಷಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಶೀಘ್ರ ವಿಲೇವಾರಿ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಾಗಿದ್ದ ಸಿ. ಚಂದ್ರಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಅವರು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನೀಡಿದ ತೀರ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬಸಯ್ಯನಿಗೆ ಮರಣ ದಂಡನೆ ಹಾಗೂ ಬೋರಕ್ಕನಿಗೆ ಜೀವಾವಧಿ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಿದ್ದರು.

ಮತ್ತೊಂದು ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣ ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ತಿಪಟೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಕುಪ್ಪಾಲು ಗ್ರಾಮದ ಮದಲೇಹಳ್ಳಿಯದು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯೇ ಮಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಆರೋಪಿ. ಶಕ್ತಿಯ ಉಪಾಸಕನಾದ

ರಂಗಾಪುರ ಹೋಬಳಿ ದಸರೀಘಟ್ಟದ ಶ್ರೀ ಚೌಡೇಶ್ವರಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪೂಜಾರಿ ನಾರಾಯಣಪ್ಪ ೨೦೦೨ ಜೂನ್ ೨೯ರ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಮಗಳು ಅಂಬಿಕಾ (೧೨ ವರ್ಷ ವಯಸ್ಸು) ಳನ್ನು ರಾತ್ರಿ ತಲೆಬೋಳಿಸಿ, ಕತ್ತು ಕತ್ತರಿಸಿ ಬಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಅಂಬಿಕಾಳ ತಾಯಿ ಗೌರಮ್ಮ ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ದೂರು ನೀಡಿದ್ದರ ಮೇರೆಗೆ ಈ ಪ್ರಕರಣ ತಡವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಕಾಣುವಂತಾಯಿತು.

ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಎರಡು ಇತ್ತೀಚಿನ ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕಾಳಿದೇವಿಗೆ ನೀಡಿದ ಬಲಿಗಳಾಗಿವೆ. ಮಗ ಸಂದೀಪ್‌ಗೆ ಭೂತ ಹಿಡಿದಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಭರತ್‌ಲಾಲ್ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಕಾಳಿ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳ ಎದುರಿನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಬಲಿ ನೀಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಅವಳ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ತಿಂದು ಹಾಕಿದ. ನಂತರ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಶವವನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದ. ಕಾಳಿದೇವಿಯ ಆದೇಶದ ಮೇರೆಗೇ ತಾನು ಈ ಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಆರೋಪಿ ಭರತ್‌ಲಾಲ್ ತನಿಖೆಯ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣ ನಡೆದದ್ದು ಡೆಹ್ರಾಡೂನ್ ಸಮೀಪದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ. ಒರಿಸ್ಸಾದ ಬಾಲಸೋರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜರಕಪಾಡಾ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ನೀಡಿದ್ದು ಒಬ್ಬ ವಿವಾಹಿತ ಹೆಂಗಸು. ಹದಗೆಡುತ್ತಿರುವ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಆರೋಗ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ದೇವಿ ಉಪಾಸಕಳಾದ ವಿದ್ಯುತ್‌ಲತ ಎಂಬ ಹೆಂಗಸು ಎಂಟು ವರ್ಷದ ತನ್ನ ಮಗ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಎಂಬ ಬಾಲಕನನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತ್ರಿಶೂಲದಿಂದ ಇರಿದು ಕಾಳಿದೇವಿಯ ಕೃಪೆಗಾಗಿ ರಕ್ತಬಲಿ ನೀಡಿದಳು. ಕನ್ನಡದ ವಿವಿಧ ದೈನಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಈ ಸುದ್ದಿಗಳು ಕೇವಲ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ನರಬಲಿ ಪ್ರಕರಣಗಳು ರಹಸ್ಯ ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ, ಸುದ್ದಿಮಾಡದೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಶಕ್ತಿ ದೈವತಗಳಿಗೆ ನರಬಲಿ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆ, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಂಬಿಕೆ, ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದೇ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಕೋಣಬಲಿಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಣಬಲಿಗಳೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಆತ್ಮಾಹುತಿಯಂತಹ ಬಲಿದಾನ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವಿಶೇಷ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಘಟಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಪರೂಪಕ್ಕೆಂಬಂತೆ ನರಬಲಿಯ ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕೂಡ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಮನಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಲಕುತ್ತಲೇ ಇವೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ: '೧೯೭೮, ಜನವರಿ ೧೨ ರಂದು ರಾಜಸ್ತಾನದ ಸಿರ್ಧತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಾಥಿದೇಹ್ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ೫೫ ವರ್ಷದ ಸರಸ್ವತೀ ದೇವಿ ತನ್ನ ಗಂಡ ಹೀರಾಲಾಲ ಎಂಬಾತನು ಮೃತನಾಗಲು, ವಧುವಿನಂತೆ ಸಿಂಗರಿಸಿಕೊಂಡು, ಚಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂತು ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಗಂಡನ ತಲೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನೂರಾರು ಜನರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿದು ದಹಿಸಿಹೋದಳು.'[೧]

‘೧೯೮೦ರ ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೯ ರಂದು ರಾಜಸ್ತಾನದ ನಾಗಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಿಮ್ದಿ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುಗಾನ್ ಕನ್ವಾರ್ ಎಂಬ ೬೨ ವರ್ಷದ ಮುದುಕಿ ತನ್ನ ಗಂಡ ಸುಜನಸಿಂಗ್ ಮೃತನಾಗಲು ಹಳ್ಳಿಗರ ಎಂದುರಲ್ಲೇ ಚಿತೆಯೇರಿ ಸತಿಹೋದಳು. ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ರಾಯಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಖೇಡಾ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ವರ್ಷದ ಆಗಸ್ಟ್ ೨೯ ರಂದೇ, ೫೦ ವರ್ಷದ ಕಥೆರಿಬಾಯಿ ಬೈರಗಿ ಎಂಬಾಕೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಮರಣಿಸಲು ತಾನೂ ಚಿತೆಯೇರಿ ಸತಿಯಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಳು. ಆದರೆ ಮನೆಯವರು ಆಕೆಯನ್ನು ಕೋಣೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಹಾಕಿದ್ದರೂ ಗಂಡನ ಶವವನ್ನು ಸುಡುವ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಹೇಗೋ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ನೂರಾರು ಜನ ಹಳ್ಳಿಗರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಜಿಗಿದು ಸತಿ ಹೋದಳು. ಇದರ ಮೂರನೆಯ ದಿನವೇ ರಾಜಸ್ತಾನದ ಜದ್ಲೀ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯ ೧೬ ವರ್ಷದ ಓಂ ಕನ್ವಾರ್ ಎಂಬ ಕಿಶೋರಿ ಗಂಡ ಮೃತನಾಗಲು, ತಾನೂ ಚಿತೆಯೇರಿ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಗಂಡನ ತಲೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು “ಹರಿ ಓಂ” ಎನ್ನುತ್ತಾ ಸತಿಯಾದಳು. ನೆರೆದ ಜನ “ಸತಿ ಮಾತಾಕಿ ಜೈ” ಎಂಬ ಘೋಷಣೆ ಕೂಗಿದರು.’[೨]

ಕೆಲವು ಸತಿ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಪೊಲೀಸರು ತಡೆದದ್ದೂ ಉಂಟು; ‘ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ರಾಯಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಿಲಸಾಪುರದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಯಾದೇವಿ ಎಂಬಾಕೆಯನ್ನು; ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ ಮೈನಪುರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮುರಾನ್ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸತಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿಧವೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು; ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ ಸೀಹ್ ಪೆಲ್ಸೋನ್ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸತಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಹರಿದೇವಿಯನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ, ನಂತರ ಜಾಮೀನಿನ ಮೇಲೆ ಬಿಟ್ಟಾಗ ಸತಿಹೋದಳು.’[೩] ರಾಜಸ್ತಾನ ಇಂದಿಗೂ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡಲು ತವಕಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಜ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರ ನಂತರದ ಸ್ಥಾನ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ ರಾಜ್ಯಗಳದ್ದು. ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಹೋಗುವವರ ನೆನಪಲ್ಲಿ ಸನಾತನವಾದಿಗಳು ಗುಡಿ, ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಸತಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಮೈ ತಾಳುತ್ತಿರುವುದು ಮಾನವ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ಆತಂಕ ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ. ನವದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ೧೯೮೦ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧ ರಂದು ೬೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸತಿ ಹೋದ ನಾರಾಯಣಬಾಯಿಯ ನೆನಪಲ್ಲಿ ರಾಣಿ ಸತೀದೇವಿಯ ಭಕ್ತರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಮೆರವಣಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊರಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ‘ರಾಣಿ ಸತಿ ಸರ್ವಸಂಘ’ ಎಂಬ ಸಂಘಟನೆ ಇದರ ಹಿಂದಿತ್ತು. ರಾಣಿ ಸತೀದೇವಿಗಾಗಿ ರಾಜಸ್ತಾನದ ಜುಂಜ್‌ಹುನು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗುಡಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಸಂಘಟಕ ನಟವರ ಲಾಲ್ ಗೋಯೆಂಕಾ ಎಂಬುವವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿದ್ದರು. ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೩ ರಂದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದು ಅಮಾನುಷವಾದ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಲಾಯಿತು. ಲೋಕಸಭೆಯ ಸದಸ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ ಅಂದಿನ ಪ್ರಧಾನಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರು ‘ಈ ಪದ್ಧತಿ ಅನುಸರಿಸುವವರ ವಿರುದ್ಧ ತಾವು ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದುರಂತ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಸಾರುವ ಕೆಟ್ಟ ದೇವಾಲಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾನು ಅನುಮತಿ ನೀಡಲಾರೆ’[೪] ಎಂದು ದೃಢವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರು.

೧೯೮೭ರ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೪ ರಂದು ರಾಜಸ್ತಾನದ ದೇವಿರಾಲ (ದಿಯೋರಾಲ) ದಲ್ಲಿ ಮೂಲ್‌ಸಿಂಗ್ ಎಂಬಾತ ಮರಣಿಸಿದಾಗ, ಆತನ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಪತ್ನಿ, ೧೮ ವರ್ಷದ ರೂಪಾಕನ್ವರ್ ಗಂಡನ ಚಿತೆ ಏರಿ ಸತಿಯಾದಳು. ಇದು ಬಲವಂತದ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣವೆಂಬುದಾಗಿ ಸತ್ಯಶೋಧನಾ ತಂಡದ ವರದಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿತ್ತು. ರೂಪಾ ಕನ್ವರಳ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣ ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಸತಿ ಕುರಿತ ಪರ-ವಿರೋಧದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತ್ತು. ತಡವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದ ವರದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸತಿ ಇಂದಿಗೂ ರಾಜಸ್ತಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಉತ್ತರಭಾರತದ ರಜಪೂತರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸತಿ ಘಟನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರದಲ್ಲಿ ಸತಿಯ ೪೦ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ೨೮ ಪ್ರಕರಣಗಳು ರಾಜಸ್ತಾನದ ಸಿಕಾರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಲೇ ನಡೆದಿವೆ ಎಂಬುದರೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲೂ ವಿಧವೆ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸತಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶ ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಪೈಶಾಚಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ.'[೫] ರೂಪಾ ಕನ್ವರಳ ಸತಿ ಕುರಿತ ಸತ್ಯಶೋಧನಾ ತಂಡದ ವರದಿಯು ಬೆಚ್ಚಿಬೀಳಿಸುವಂತಿದೆ. 'ತನ್ನನ್ನು ಚಿತೆಯೇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಕೂಡಲೆ ರೂಪಾಕನ್ವರ್ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದಳು. ಆದರೆ ಅವಳನ್ನು ಎಳೆದು ತಂದು, ತಾನೇ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ "ಸತಿ"ಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬರಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ "ಆಹುತಿ" ನೀಡಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಅಂಶ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ಸತ್ಯಶೋಧನಾ ತಂಡದ ವಿಚಾರಣೆಯಿಂದ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿದೆ.'[೬] ರೂಪಾಕನ್ವರಳ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೌನ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದು ಸತಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಕುಂಕುಂ ಸಂಗಾರಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆಯೇ ಸತಿ ವಿರುದ್ಧ ದೇಶಾದ್ಯಂತ ದನಿ ಎದ್ದಾಗ 'ಸತಿ ಹೋಗಲು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅನುಮತಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸಿ, ಸತಿಯ ಪರವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ "ಸತೀ ಧರ್ಮಾ ರಕ್ಷಾ ಸಮಿತಿ"ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷರೊಡಗೂಡಿ (ರಜಪೂತ ಮಹಿಳೆಯರು) ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದುದು ಮಾತ್ರ ಆತಂಕಕಾರಿಯಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ರಜಪೂತ ಪುರುಷರು "ಸತಿ" ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಕಾನೂನು ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡದಿರುವುದು ರಜಪೂತರನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು.'[೭] ರೂಪಾ ಕನ್ವರ್ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣದ ನಂತರ ರಾಜಸ್ತಾನ ಸರ್ಕಾರ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ನಿಷೇಧದ ಅಧಿನಿಯಮವನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿತು. ಈ ಕಾನೂನು 'ಸತಿ'ಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ದುಷ್ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವವರನ್ನು ದಂಡನೀಯ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಸತಿ ಆತ್ಮಾಹುತಿಯನ್ನು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿ, ಸತಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಸಹ ದಂಡನೀಯ ಅಪರಾಧವಾಗಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸತಿ ಹೋಗುವವಳನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜವಾಬ್ದಾರಳನ್ನಾಗಿಸಿತು. ಈ ಕಾನೂನಿನ ಲೋಪದಿಂದಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಪುರುಷ ಅಪರಾಧಿಗಳು ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಲೋಪ-ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೂ ರೂಪಾ ಕನ್ವರ್ ಸತಿ ಹೋದ ದಿಯೋರಾಲ ಒಂದು ಯಾತ್ರಾ ಸ್ಥಳವಾಗಿ, ನೂರಾರು ಮಂದಿ ಸತಿ

ಘಟನೆಯ ವರ್ಷಾಚರಣೆಗಾಗಿ ಸೇರತೊಡಗಿದರು. ಸತಿಯ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಆಪಾದನೆ ಮೇಲೆ ೪೨ ಮಂದಿಯ ಬಂಧನವೂ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಒಂಭತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಆರೋಪಿಗಳನ್ನು ಖುಲಾಸೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ವಿಶೇಷ ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಇದಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ಕಾರಣ ಸರ್ಕಾರಿ ವಕೀಲರು ೧೯೮೭ರಲ್ಲಿ ರೂಪಾಕನ್ವರ್ ಸತಿ ಹೋದ ಘಟನೆ ನಡೆದಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು! ಆದ್ದರಿಂದ ಸತಿ ಪ್ರಕರಣವೇ ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ರುಜುವಾತಾಗಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವೈಭವೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ತೀರ್ಪಿನ ಮುಖ್ಯಾಂಶವಾಗಿತ್ತು. 'ಸಾವಿರಾರು ಜನರ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾಗಿ ದಾಖಲಾದ ಘಟನೆ ಕಾನೂನು ಬಯಸುವಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸುಳ್ಳಾಗಬಲ್ಲದೇ? ರೂಪಾಕನ್ವರ್ ಸತಿ ಹೋದ ದಿನದ ವಾರ್ಷಿಕಾಚರಣೆಗೆ ೬ ಮಹಿಳಾ ಸಂಘಗಳು ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದ ಅರ್ಜಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಸರ್ವೋಚ್ಛ ನ್ಯಾಯಾಲಯವು ೧೯೮೮ರ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೨೧ ರಂದು ತಡೆಯಾಜ್ಞೆ ನೀಡಿದ ತೀರ್ಪು ನ್ಯಾಯದ ವಿಡಂಬನೆಯೆನಿಸದೆ?'[೯] ಇದು ಮಹಿಳಾ ಸಂಘಟನೆಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ; ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತ ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಪಕ್ಷಪಾತ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಹವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಸತಿಯಂತಹ ಅನಾಗರಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಡೆದು ಹಾಕಲಿಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಕಾನೂನು ಕ್ರಮವಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಜಾಗೃತ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವಂತಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಚಳವಳಿಗೆ ಪುರುಷರ ಮಾನವೀಯ ಸಹಕಾರವೂ ಲಭಿಸಲೇಬೇಕಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ಸಜೀವವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಸಂಶಯವಿರಲಾರದು. ರೂಪಾ ಕನ್ವರ್ ಸತಿ ಘಟನೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನೂ ಮೂಡಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ದುರಂತವೇ ಸರಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ೨೦೦೨ ರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಪನ್ನಾ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ ಪಟ್ನಾ ತಮೋಲಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ೬೫ ವರ್ಷ ವಯಸ್ಸಿನ ಕುಟ್ಟೂಬಾಯಿ ಸತಿ ಆಚರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪುನಃ ಈ ದುಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯು ಮರುಕಳಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ೨೦೦೨ರ ಆಗಸ್ಟ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ೧೩ ಮತ್ತು ೧೪ ರಂದು ಸತಿ ಹೋಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದ ರಾಜಸ್ತಾನದ ಖಯಾಲ್‌ಬಾಯಿ ಮತ್ತು ಮೀನಾ ಎಂಬಿಬ್ಬರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಪೊಲೀಸರು ವಿಫಲಗೊಳಿಸಿದ ಸುದ್ದಿ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದ 'ಪ್ರಜಾವಾಣಿ' ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾಗಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಆತಂಕದಿಂದಲೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಾಗ ಎಂಬೆಲ್ಲಾ ಸಮರ್ಥನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಸತಿ ಆಚರಣೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವುದು ಈ ದೇಶದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗಳತ್ತ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುವಂತಿದೆ. ಜನಜಾಗೃತಿ ಹಾಗೂ ಕಠಿಣ ಕಾನೂನುಗಳ ಮೂಲಕ, ಪೊಲೀಸರ ಸಕಾಲಿಕ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳಷ್ಟೇ ಸತಿಯ ಕ್ಯಾನ್ಸರ್ ವ್ಯಾಧಿಗೆ ಏಕೈಕ ಮದ್ದು.

ಬಲಿ ಆಚರಣೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ಥಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಯ ವಿಧಾನಗಳು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕರ ಬದಲಾದ ಅನುಕೂಲಸಿಂಧು

ನೀತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂತಹ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಯ ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಮೊದಲಿಗೆ ನರಬಲಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದು. ನರಬಲಿಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಂತಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಶಾಕ್ತಮೂಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ಜೀವದ ಬದಲಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಂಗವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಹನಿ ನೆತ್ತರನ್ನೋ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಪರಿಪಾಠ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತೂ ಹಲವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನೆತ್ತರನ್ನೇ ಕಾಣಿಸದೆ ಕೇವಲ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ತಿರುಪತಿಯ ವೆಂಕಟೇಶನಿಗೆ ಕೂದಲು ಕೊಟ್ಟು ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶಿರವನ್ನೇ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಕೂದಲು ನೀಡುವುದು ದೇಹದ ಬಗೆಗಿನ ಮಮಕಾರವನ್ನು ತೊರೆಯುವುದರ ಸಂಕೇತವೆಂಬ ಈಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೇವಲ ವೈದಿಕ ಮೂಲದ ಆಧುನಿಕ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇನ್ನಿತರ ದೈವತಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ದೇಹದ ಬಗೆಗಿನ ಮಮಕಾರ ನೀಗುವಂತಹ ತಲೆ ಬೋಳಿಸುವ ಅಥವ ಕೇಶಮುಂಡನದ ಆಚರಣೆಗಳು ಇಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿಲ್ಲವೇಕೆ ಎಂಬ ತರ್ಕದಲ್ಲೇ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ರಹಸ್ಯವಡಗಿದೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಮನಿಗೋ ಅಥವಾ ಮಥುರೆಯ ಕೃಷ್ಣನಿಗೋ ಇಲ್ಲವೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲೆಡೆಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ, ನರಸಿಂಹ, ಚನ್ನಕೇಶವ ಇತ್ಯಾದಿ ವೈಷ್ಣವ ದೈವತಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ತಲೆಕೂದಲು ಕೊಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಡೆದುಬಂದಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬೇರೆ ದೈವತಗಳಿಗೂ ಕೆಲವರಾದರೂ ತಲೆಕೂದಲು ಮುಡಿಪು ನೀಡುವುದು ತಿರುಪತಿಯ, ಮುರುಗನ, ಶಿವನ, ಶಾಕ್ತಮೂಲದ ದೈವತಗಳ ಸಂದರ್ಭದ ಆಚರಣೆಯ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನಾಗಿಯೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕು.

ಕೋಲಾರದ ಸೀತಿ ಬೆಟ್ಟದ ಭೈರವನಿಗೆ ಹಿಂದೆ ನರಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ನಂಬಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಕ್ರಮೇಣ ನರಬಲಿ ಪದ್ಧತಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ಭಕ್ತರು ತಮ್ಮ ತೋರುಬೆರಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಭೈರವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಆಚರಣೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುಬೆರಳಿನ ಬಲಿಯೂ ನಿಂತಿದ್ದು, ತೋರು ಬೆರಳಿಗೆ ಸುತ್ತಿದ ಹೂವಿನ ಹಾರವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬಲಿ ತನ್ನ ಕ್ಷೀಣ ರೂಪದ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಗಿಳಿದಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮೇಲಂತೂ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ನರಬಲಿಗಳು ಬಹುತೇಕ ನಿಂತೇ ಹೋದವು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ರೂಪಿಸಿದ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಕೂಡ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಿವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ನೂತನವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳು ನರಬಲಿಯನ್ನು ಬದಲೀರೂಪಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸಿದವು. ಜೀವಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಮೌಲ್ಯದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು

ವಿಧಾನಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡವು. ಬೆರಳು, ಕೂದಲು ಹಾಗೂ ಹೂವಿನೊಂದಿಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಗೊಂಬೆಗಳು, ಮಾನವಾಕೃತಿಯ ಟೆರ್ರಾಕೊಟ್ಟಾ ವಿಗ್ರಹಗಳು ನರಬಲಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲು ಆ-ಹಾರದ ನೈವೇದ್ಯವೂ ಬದಲೀ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಿರಬಲ್ಲವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜೀವವೋ, ಜೀವಸಂಕೇತಗಳೋ ಬಲಿಯಾಗಿ ಅರ್ಪಣೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ ಬಲಿ ಪಡೆದ ದೈವತದ ಆಹಾರವಾಗಿಯೇ ತಾನೆ? ಹೀಗಾಗಿ ರಕ್ತಬಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ರಕ್ತರಹಿತ ಬಲಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿತು. ಮೊದಲು ಆಹಾರದಿಂದಲೇ ಶುರುವಾದ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಾಣಬಲಿಯಿಂದ ಜೀವದ ಬಲಿಯವರೆಗೂ ಬೆಳೆದು ನಂತರ ಪುನಃ ಪ್ರಾಣಬಲಿ ಮತ್ತು ಆ-ಹಾರದ ಅರ್ಪಣೆಯ ಹಂತಕ್ಕೇ ಬಂದು ನಿಂತದ್ದು ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಒಂದು ಸುತ್ತು ಅಥವಾ ಚಕ್ರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ-ಹಾರದ ಅರ್ಪಣೆಯಲ್ಲೂ ಹಣ್ಣು-ತರಕಾರಿ ಹಾಗೂ ದವಸಧಾನ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಖಾದ್ಯ ತಿಂಡಿಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬರೀ ಹೂವುಗಳ ಅರ್ಪಣೆಯೂ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪದ ಅವಶೇಷವಾಗಿರಬಲ್ಲದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬರೀ ಸುಗಂಧ, ಧೂಪಗಳು ಕೂಡ ಬಲಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಹೊಂದಿರಬಲ್ಲವು. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪಿನ ಅರ್ಪಣೆ ಕೂಡ ಈ ಬಲಿಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲೀ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿ ಎಂಬುದು ಹೇಗೇಗೆಲ್ಲಾ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಯಿತೆಂದರೆ ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರ, ಆಯುಧ, ಅಮೂಲ್ಯ ಹರಳುಗಳು, ಕಿರೀಟ, ಧನಧಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಕೊಬ್ಬರಿ, ಬೆಲ್ಲಗಳ ತುಲಾಭಾರಗಳೂ ಅರ್ಪಣೆಯಾಗತೊಡಗಿವೆ. ಈಗೀಗಂತೂ ಚಿನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ನಾಣ್ಯಗಳೂ, ನೋಟಿನ ಕಂತೆಗಳು ಕೂಡ ಮುಡಿಪು ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಕ್ಷೀಣ ನೆರಳುಗಳಾಗಿ, ರೂಪಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಬದಲಾದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಪೀಠದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹುಂಡಿಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದ್ದು ಭಕ್ತರನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬಲಿಗೈಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಹೊಸ ವಿಧಾನಗಳು ತಲೆಹಾಕಿರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶ್ರದ್ಧಾಕೇಂದ್ರದ ಪಲ್ಲಟವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಆರ್ಥಿಕತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಕುರುಹು. ನರಮನುಷ್ಯನ ಜೀವದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಲಾಭದಾಯಕವಾದ, ಇಹದ ಭೋಗ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಗತ್ಯಗಳಾದ ಚಿನ್ನ-ಹಣ ಆಕ್ರಮಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ದೈವದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳೂ, ಬಾಬಾಗಳೂ, ಸ್ವಾಮೀಜಿಗಳೂ ಬಂದುಕೂತಿದ್ದಾರೆ. ಇವತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಎಂದರೆ ಐಷಾರಾಮಿಯಾದ ತಾರಾಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿಯೂ, ತಮಾಷೆಯಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯು ಕೂಡ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮುಗ್ಧ ಜನರನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹಾಗೂ ನಾಜೂಕಿನ ತಂತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಅಮೂಲ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಜೀವದ ಬಲಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಆಧುನಿಕವಾದ ವಿಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೂ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವಂತಿದೆ. ಕೋಣನ ಬಲಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಿರ್ಸಿಯ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಸಿರೆಂಜಿನ ಮೂಲಕ ನೆತ್ತರ ಹನಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಅರ್ಪಿಸುವುದು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿಯ ವಿಕೃತ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬೆತ್ತಲೆಸೇವೆ ಹಾಗೂ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಲೈಂಗಿಕ ಬಲಿದಾನ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದರ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ರಹಸ್ಯ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷರ ವೀರ್ಯ ಸಮರ್ಪಣೆಯ ವಿಕೃತ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ. ಬಹುಶಃ ವೀರ್ಯದ ಅರ್ಪಣೆ ಜೀವದ ಅರ್ಪಣೆಯಷ್ಟೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಹದೆಂಬುದು ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಆದಿಮ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಬಹುಶಃ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಸುತ್ತು ಮುಗಿಸಿ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಎರಡನೆಯ ಸುತ್ತಿನತ್ತ ಹೊರಳಿಕೊಂಡಿದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಬಿ.ಎಸ್.ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೫.

೨. ಬಿ.ಎಸ್.ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೫.

೩. ಬಿ.ಎಸ್.ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೫-೬.

೪. ಬಿ.ಎಸ್.ಶೇಟ್, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಪುಟ : ೩೫-೬.

೫. ಡಾ. ಗೀತಾ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದ ಸಮಾಧಿ, ಪುಟ : ೧.

೬. ಡಾ. ಗೀತಾ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ರೂಪಾಕನ್ವರ್ ಪ್ರಕರಣ : ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದೇ ಸಮಾಧಿ, (ಉದಯವಾಣಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂಪದ ಲೇಖನ, ೧೩.೩.೨೦೦೪), ಪುಟ : ೧.

೭. ಡಾ. ಗೀತಾ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ರೂಪಾಕನ್ವರ್ ಪ್ರಕರಣ : ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದೇ ಸಮಾಧಿ, (ಉದಯವಾಣಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂಪದ ಲೇಖನ, ೧೩.೩.೨೦೦೪), ಪುಟ : ೪.

೮. ಡಾ. ಗೀತಾ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ರೂಪಾಕನ್ವರ್ ಪ್ರಕರಣ : ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದೇ ಸಮಾಧಿ, (ಉದಯವಾಣಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂಪದ ಲೇಖನ, ೧೩.೩.೨೦೦೪), ಪುಟ : ೪.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೬

ಸಮಾರೋಪ

೬

ಸಮಾರೋಪ

ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಪದ್ಧತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆದಿಮ ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ತತ್‌ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ಆಚರಣೆಗಳಷ್ಟೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರ. ಶಾಸನಗಳು ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಸೂಚನೆಗಳು ಇರಬಹುದೇನೋ. ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸುಧಾರಿತ ರೂಪದಂತಿರುವ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಅದರ ಮೂಲ ಆಚರಣೆಯ ಬಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಬಲಿಗಳಿವೆಯೇ ಹೊರತು, ನರಬಲಿಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಅತ್ಯಪರೂಪ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವದ್ದೆಂದು ಅನೇಕ ಜಾಗತಿಕ ಹಂತದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವ ತಂತ್ರಪಂಥದಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮ್ಮತಿ ಇಲ್ಲ. ತಂತ್ರಪಂಥದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಎನ್ನಿಸುವಂತಹುದು ಏನಿದ್ದರೂ ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಿತವಾದದ್ದು ಇಲ್ಲವೇ ಶವಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆವಾಹಿಸುವ ಪರಿಯದ್ದು. ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ತಬಲಿಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ನರಬಲಿಗಳ ಅವಶೇಷಗಳು ಸಿಗುವುದು ದುರ್ಲಭ. ಆದಿವಾಸಿ / ಗಿರಿಜನರ ಕೆಲವು ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದದ್ದು ಬಹುಶಃ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಆದಿಮೂಲವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ / ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ನರಬಲಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ, ಲೈಂಗಿಕ ಮೂಲದ ಸಮೃದ್ಧಿ, ಫಲವಂತಿಕೆಯ ನಂಬುಗೆಗಳೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ನರಬಲಿ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ರಾವಿಡ-ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೆಜ್ಜೆಜಾಡು ಹುಡುಕುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಮಾಣದ ಕ್ರೌರ್ಯ ಎಲ್ಲಿ, ಯಾವಾಗ, ಯಾರಿಂದ ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ, ಹೇಗೆ ತಲೆ ಹಾಕಿರಬಹುದು? ಎಂಬುದನ್ನಷ್ಟೇ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸಾಧ್ಯತೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯತ್ತಲೇ ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ 'ಪುರುಷಮೇಧ'ದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಊರ್ವಶಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಪುರೂರವ, ಶುನಶ್ಯೇಪನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ವಾಜಸನೇಯ ಸಂಹಿತೆಯಂತೂ

ಪುರುಷಮೇಧದಲ್ಲಿ ಚಂಡಾಲನನ್ನು ಬಲಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿರುವುದು ಕೂಡ ಆ ಕಾಲದ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿ ಇತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳು, ಉಪಪುರಾಣಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ವಿಪುಲ ನರಬಲಿಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿದ್ದು, ಕೆಲವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಲಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ವೈದಿಕರ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಹೇಸಿಕೊಂಡ ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರರು ವೈದಿಕರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಿಕ್ಕೆಂದೇ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ತತ್ವವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಎರಡು ಮಾನವ ಕಾರುಣ್ಯದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಹಿಂಸೆ ಎಂಬುದು ಎಂತಹ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಭಾರತ ಇತಿಹಾಸದ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಂದಿನಿಂದಲೂ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮರಪ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಾನಾ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಸ್ತ್ರವೇ ಹಿಂಸೆ. ಬದುಕಿನ ದಿನನಿತ್ಯದ ಮಂತ್ರವೆಂಬಂತಾಗಿಹೋದ ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವೈದಿಕರ ಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉಡುಗೆ - ತೊಡುಗೆಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತ, ಜೀವಂತವಿರಿಸುತ್ತ ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳವರೆಗೂ ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗಬಲ್ಲವು. ಅಹಿಂಸೆಯೇ ಪರಮ ಧರ್ಮವೆಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಘೋಷಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಲಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ ಗುಣವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ವಭಾವತಃ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಗುಣದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ನೆಲದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಮೇಲೂ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ದಾಳಿಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ನೂರಾರು ಆದಿಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದೋ ತಾನು ಹೀರಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲವೇ ನಾಶಪಡಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. 'ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ) ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಂಥ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಹೀರಿ ತನ್ನ ವಿಕೃತಿ ಮತ್ತು ದಿವಾಳಿತನವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡೇ ಸಶಕ್ತ ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಳ ಚಂದವನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುತ್ತ, ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಬೇರುಗಳನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿ ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿಸುವ ಧೂರ್ತ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಮುಖ. ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಹಂತ ಮುಗಿದು ಮೈತ್ರಿಹಂತ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸಹನೀಯ ಅನ್ನಿಸುವಂತಾದಾಗ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಅದೆಷ್ಟೋ ಸತ್ವಶಾಲಿ ಅಂಶಗಳು ಸ್ವಯಂ ಅಸಡ್ಡೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೇ "ಕುರೂಪ" ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತೆ

ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟಾದರೆ ಮುಚ್ಚಿದ್ದ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಆಕ್ರಮಣದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಇಂಗಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ಪರಿಶ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಹೇರತೊಡಗುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರ ಹೇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ತನ್ನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಿರಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಅಧಿಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗುತ್ತವೆ.' ಭಾರತದ ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತಿರುವ ಈ ಮಾತು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ನರಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬಹುದು.

ದ್ರಾವಿಡ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಉತ್ತಮ ಅಂಶಗಳ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೀರಿ ಬೆಳೆದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಆ ಸಂಬಂಧದ ಅನೇಕ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ 'ಕುರೂಪ' ವೆಂದು ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆನಂತರದ್ದು ಹೇರಿಕೆಯ ಶ್ರಮರಹಿತ ಕೆಲಸ. ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಡಿ ಸಿಕ್ಕಿದವರು ಸಹಜವಾಗಿ ದಿಕ್ಕುಗೆಟ್ಟರು. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಆ ಸಂಬಂಧದ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಸರಿಯುತ್ತಾ ವೈದಿಕರ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಲಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ಚಂಡಾಲರನ್ನು ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ ಮನಸ್ಸೇ ಅಂತಹವರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಬಲಿಗೂ ಧರ್ಮದ ಉರುಳು ಹೆಣೆಯಿತು.

ಬಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಾವು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಬಂಧೀ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳು ಕೂಡ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಧರ್ಮಸಮ್ಮತ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಿಧದ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ವೈದಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಸ್ಥಾಯೀಭಾವವೇ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿತ್ತೆ ಅಥವಾ ಕ್ರೌರ್ಯ-ಹಿಂಸೆಗಳೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದವೇ ಎಂಬಂತಹ ತೀವ್ರ ಗೊಂದಲ ತಲೆದೋರುವಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಬಲಿ ಎಂದರೇನೇ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಲಿಯಾದವರು ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜನರು; ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳು.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿನ ಬಲಿ ಕುರಿತ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಬೌದ್ಧರಂತೂ ಬಲಿ-ಹಿಂಸೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ದೊಡ್ಡ ದ್ವನಿ ಎತ್ತಿದವರು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವವೇ ತಿರಸ್ಕೃತವಾದ್ದರಿಂದ ಬಲಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ,

ಆಚರಿಸುವ ಮಾತು ಇಲ್ಲವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ - ಬಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹಾದಿಗೆಳೆತರಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಪ್ರಣೀತ ಮಾಧ್ಯಮಕಾರಿಕಾದ ಶೂನ್ಯವಾದವಾಗಲೀ, ವಜ್ರಾಯನ ತಂತ್ರಪಂಥವಾಗಲೀ, ಝೆನ್‌ನಲ್ಲಾಗಲೀ ಹಿಂಸೆ-ಬಲಿಗಳು ಕೇಳಿಬರದ ಶಬ್ದಗಳು. ಜೈನಧರ್ಮವೂ ಅಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಬೋಧಿಸಿ, ಆಚರಿಸಿದ್ದು. ಅಂತಹ ಜೈನ ಧರ್ಮೀಯರಲ್ಲೂ ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮೂಲದ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಘಟನೆಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಜೈನಧರ್ಮ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಜೈನರಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಂತೆ ಜನಪ್ರಿಯ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅನ್ಯ ಧರ್ಮೀಯರನ್ನೂ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಬಲ್ಲಷ್ಟು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚೋದನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದವೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಜೈನಧರ್ಮವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಸಾತ್ವಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಬಗೆಹರಿಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಜೈನಧರ್ಮದ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿ ಉಪವಾಸ ವ್ರತದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಜಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲಿದಾನದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಿದೆ. ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿಯನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ; ಅಂದರೆ ಕಂತಿಯರು - ಶ್ರಾವಿಕೆಯರು ಮತ್ತು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಹಾಗೂ ಶ್ರಾವಕರು. ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಾಯವೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಲ್ಲೇಖನ ಮರಣವೆಂಬುದು ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಜರುಗುವ ವ್ರತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಅರ್ಥದ ಯಾವ ಭೌತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಆಚರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆಹಾರ ಸೇವಿಸುವುದರ ಮೇಲೆ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತಧಾರಿ ತಾನೇ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಕ್ರಮೇಣ ಸಾವಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವ ಕ್ರಮದ್ದು; ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಧಾನಗತಿಯ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ. ಆದರೂ ಇದು ಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವವನ್ನೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಬಲಿಯ, ಬಲಿದಾನದ ದೂರಾನ್ವಯದ ಅರ್ಥವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಬರ್ಬರವೂ, ಹೇಯವೂ ಆದ ಬಲಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಜೈನರಿಗೆ ಒಂದು ದಯಾಮರಣದ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಜೈನರು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಿಗಿಂತಲೂ ಎರಡು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಿದ್ದಾರೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ದ್ರವ್ಯಹಿಂಸೆಗಿಂತಲೂ ಭಾವಹಿಂಸೆ ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪಹಿಂಸೆಯೇ ಘೋರವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಹಿಟ್ಟಿನ ಹುಂಜದ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ಭವಾವಳಿಗಳ ಕಥೆಯ ಮೂಲಕ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳ ಹಿಂಸೆಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವೈದಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ತಮ್ಮ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದಂತೆಯೂ ಅವು ಸಂಕರ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ತುಳಿದಿವೆ. 'ಏರಿಬರುವ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇಂಗಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗದೆ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಹರಿದುಬಂದ ಪರಂಪರೆಯ ಜೀವಜಲವನ್ನು ಬತ್ತಿ ಹೋಗದಂತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ ಜವಾಬುದಾರಿ.

ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜಟಿಲವಾದ, ನಿಗೂಢವಾದ, ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಪುರಾಣ ಸೃಷ್ಟಿಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಿಜ ಚರಿತ್ರೆ, ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಆವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ರಕ್ಷಿಸಿಡುತ್ತದೆ.' ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ 'ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ' ಹಾಗೂ 'ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ' ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾದ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಧರಣೆಯಮ್ಮನವರು ಬಲಿಯಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ವೈದಿಕಮೂಲದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರೀಕರಿಸುವ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಪರಿ ಅನನ್ಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಬಲಿಕೊಟ್ಟವನನ್ನೇ ಬಲಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಧರಣೆಯಮ್ಮ ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಪ್ರಜ್ಞೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೋರಿದ ಹಾಗೂ ದಾಖಲಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ ದಾಖಲಿಸಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಆಯಾಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಿನ್ನ ಧ್ವನಿಯ ಚಿತ್ರಣವೂ ಸಿಗದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆಂಬ ಬಹುಮಹತ್ವದ ಅಂಶ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಮತ್ತು ಧರಣೆಯಮ್ಮನ ಸ್ತ್ರೀ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದೇಸೀ ಎರಕದವೂ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಗಟ್ಟಿ ಸತ್ವದಿಂದ ಮರುಜೀವ ಪಡೆದು ಬಲಿಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಮುರಿದ ಅತ್ಯುತ್ಕಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೇರಿಕೆಯನ್ನು ಸಾವಿನ ನಂತರದಲ್ಲೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ತತ್ವವನ್ನು ಚಿರಂತನವಾಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ, ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಇನ್ನಿತರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸಿ ನಾವು ಎತ್ತಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಯಾಕೆ ಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತದೆ? ಧರ್ಮವೆಷ್ಟು ಅನಾದಿಯೋ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಷ್ಟೆ ಅನಾದಿಯಾದುದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೇ, ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪುರುಷ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲೇ ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹುಡುಕಾಟ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನು, ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬೇಡುವಂತಹದು. ಇದು ಖಂಡಿತ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕೇವಲ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಷ್ಟೇ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಲಾರದು.

ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಧರ್ಮ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಯನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಕೇಳುತ್ತದೆ? ಪುರುಷ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಕುರಿತ ಅನಾದಿ ಹಾಗೂ ನಿಗೂಢವಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಅಭದ್ರತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ? ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗದ

ಬಗೆಗಿನ ಅನಾದಿ ಭೀತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಲಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗದ ಬಗೆಗಿನ ಆ ಭೀತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತೆ? ಇಲ್ಲವೇ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೊಡಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಪುರುಷ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯ ವಿಕೃತ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದಲೆ? ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಈ ಕಗ್ಗಂಟಿನ ಆಯ, ಘಾತಗಳನ್ನು ಅಳೆದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೊರಗಿಡಬೇಕಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಂದೆಡೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುಲಾಚಾರಗಳು ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಆಡಳಿತ ನೀಡತೊಡಗಿದವು. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ತ್ರಿಕೂಟ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಳಿದುಳಿದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಅಬಲೆಯಾದವಳನ್ನು ಮೂಕಳನ್ನಾಗಿಸಿ ದಾಸ್ಯದ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದವು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಹುಶಃ ಸ್ಪಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೇನೆ. ಹರ್ಷವರ್ಧನನಂತಹ ಬೌದ್ಧ ದೊರೆಗಳು ಹಾಗೂ ಮೊಘಲ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಧಿಪತ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕವೇ ಬಲಿಯ ವಿವಿಧ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು - ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನರಬಲಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿ - ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದರಾದರೂ ಅದು ಅವರು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಸೀಮಿತ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಪುನಃ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ವಾದವನ್ನೇ ಮುಂದುವರೆಸುವ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಲಿ- ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೀರ್ಘವಾಗಿಯೂ, ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಚಿಂತಿಸಿ, ಚರ್ಚಿಸಿ ಕಠಿಣ ಕಾನೂನುಗಳ ಮೂಲಕ ತಡೆವ ಸಕಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತ ಬಂದಂತೆ ಬಲಿ-ಬಲಿದಾನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಇಳಿಮುಖವಾಗತೊಡಗಿದ್ದು. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಸೈನ್ಯ ಬಳಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕೂಡ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿ - ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿನ ನರಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಾನೂನಿನಿಂದಷ್ಟೇ ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಾಗರಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಿವು ನೀಡುವ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಅಂದು ರೂಪಿಸಿದ ಕಾನೂನಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಆದರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಸ್ಥಾಯೀಭಾವವೇ ಆಗಿರುವಂತಿರುವ ಹಿಂಸೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ನಾಜೂಕಿನ, ಗತೋಜ್ವಲತೆಯ ಭಾವಾವೇಶದಲ್ಲಿ ನೆತ್ತರ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಧರ್ಮ ತಾನಾಗಿ ಬದಲಾಗಲಾರದು. ಬದಲಾಗಬೇಕಿರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನಾದವನೇ ಎಂಬುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಪಾಠ ಕಲಿಯುವನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಹ ಪದೇ ಪದೆ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಬಲಿಯಾಗುವುದು

ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಏನೇನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ನಿಖರ ಮಾಹಿತಿ ಎಲ್ಲೂ, ಯಾರ ಬಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟವರ ಎಷ್ಟು ಬಯಕೆಗಳು, ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಈಡೇರಿವೆ? ಹೇಳಬಲ್ಲವರಾದರೂ ಯಾರು? ಆದರೂ ಬಲಿ ನೀಡುವುದರ ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆ ಸಡಿಲವಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳಂತೆಯೇ ಬಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಇಂದು ಒಂದು ಮೌಢ್ಯವಾಗಿಯೇ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಅನೇಕ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಅರಿವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಬಲಿಯಲ್ಲೂ ಜೀವಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಧಿಸಿದಾಗಲೂ ಜೀವಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಲೋಪವೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿ ನೀಡುವುದು ಅಥವಾ ಕೊಲ್ಲುವುದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆನ್ನುವ ಮನೋಸಂಕಲ್ಪ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬಲಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಈ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಕೆಡುಕಿನದು. ಅದು ಕೆಡುಕನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಕೆಡುಕಿನಿಂದ ಕೆಡುಕೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ನೈಸರ್ಗಿಕವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನೆಯ ಕೃತಕ ಭ್ರಮೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುಪಡೆದದ್ದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜೀವದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ, ಯಾವ ಜೀವಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕೊಂದೇ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವ ನಿಸರ್ಗ ರೂಪಿತ ಆಹಾರ ಶೈಲಿಯ ಜೀವಿಗಳ ಹೊರತು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತ ಅರಿವು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು.

ಬಲಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂತಃಸತ್ವ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಂಪರೆಯ ಹರಿವಿನೊಂದಿಗೇ ಉಳಿದುಬರಬೇಕು. ಬಲಿಯ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಅಥವಾ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ವೈದಿಕದ ಧೂರ್ತ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಇರಬಾರದು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಆದಿಮ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ನಾಶವಾಗಬಾರದು. ಆಧುನಿಕ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಲಿಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆದರೆ ಸಾಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಬಲಿಯ ಅರ್ಥದ ಮಾನವೀಕರಣ ಆಗುವುದೆ? ಬಲಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಸುತ್ತು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೆ?

ಅನುಬಂಧಗಳು

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ. ಸಮಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೮೦

೨. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಪುಟ, (ಸಂ)

೩. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು (ಸಂ)

೪. ಕುಟುಂಬರಾವ್ ಕೊಡವಟಿಗಂಟಿ, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ? (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ) ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೬

೫. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೨

೬. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ: ಒಂದು ಸಂಕಥನ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. ೨೦೦೦

೭. ಗೋಪಿನಾಥ್ ಎಂ. ನಾಗಲೋಕ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೮

೮. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು.

೯. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ.

೧೦. ಜ್ಯೋತ್ಸ್ನಾ ಕಾಮತ್, ಮಹಿಳೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ನವ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೯

೧೧. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಜಿ.ಆರ್. ಕೋಲಾರಮ್ಮ, ಜಾನಪದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೬

೧೨. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೮೫

೧೩. ದಾಮೋದರ ಧರ್ಮಾನಂದ ಕೊಸಾಂಬಿ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ, (ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್, ಶೈಲಜ), ಚಿಂತನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ. ೨೦೦೩

೧೪. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯೂರ್, ಆಫ್ರಿಕನ್ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ.

೧೫. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಕೆ.ವೈ. ನೀರದೀವಿಗೆ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. ೨೦೦೦
೧೬. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್. ಪ್ರವಾಸಿ ಕಂಡ ಇಂಡಿಯಾ, (ಸಂಪುಟ-೨)
೧೭. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. ಜನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯ, ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು. ೨೦೦೨
೧೮. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, 'ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೮೫
೧೯. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ: ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು, (ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ), ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೮
೨೦. ಭಟ್ಟ ಜಿ.ಎಸ್. ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನ ರಾಯ್.
೨೧. ರಾಜವಾಡೆ ವಿ.ಕಾ. ಭಾರತೀಯ ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಇತಿಹಾಸ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೩
೨೨. ರಾಮಯ್ಯ ಕೋಟಿಗಾನಹಳ್ಳಿ, ಸಿಂದ್ ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೩
೨೩. ರಾಮರಾಜು ಬಿ. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಜಾನಪದ, (ಅನು: ಆರ್ವಿಯನ್ ಸುಂದರಂ) ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಇಂಡಿಯಾ, ನವದೆಹಲಿ. ೧೯೭೮
೨೪. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ, ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣ (ಡಾ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ - ಪ್ರೊ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ - ಸಂಪಾದಕರು) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೮
೨೫. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ, ಮಾಸ್ತೀಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೩
೨೬. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ, ಕಾಲುದಾರಿ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೧
೨೭. ಲಕ್ಷ್ಮಣನ್ ಚೆಟ್ಟಿಯಾರ್, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಜಾನಪದ, (ಅನು: ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ) ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ, ನವದೆಹಲಿ. ೧೯೯೪
೨೮. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಕಂಡ ಹೆಣ್ಣು, ಶಕ್ತಿ ಮುದ್ರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೯
೨೯. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ದ್ರಾವಿಡ ಜಾನಪದ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು. ೧೯೮೫
೩೦. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ಗೌರವ - ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್ - ೭೫, ಅಂಕಣ - ಅಭಿನವ - ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೧
೩೧. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೩
೩೨. ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು, (ಅನು: ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು) ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೪
೩೩. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ, ಹಸುಬೆ: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು. ೨೦೦೨

೩೪. ಶೇಟ್ ಬಿ.ಎಸ್. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ಸತ್ಯನಾಥ್ ಟಿ.ಎಸ್. ನರಬಲಿ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ. ೧೯೭೯

೩೫. ಸುಂದರ ಅ. ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಕರ್ನಾಟಕ, (ಕರ್ನಾಟಕ - ಪ್ರಾಗಿತಿಹಾಸ) ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೭೨

೩೬. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು, ಮೂಲಭಾರತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೭

೩೭. ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ, ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ - ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ (ಗೌರವ), ಪುಟ : ೭೦.

೩೮. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ, ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಮರಿದ ಹೂವು ಹೂನಾಸತಿ ಪ್ರೀತಮ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ. ೨೦೦೩

೩೯. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್. ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ - ಭಾಗ-೨, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.

ಪತ್ರಿಕೆಗಳು / ನಿಯತ ಕಾಲಿಕಗಳು:

೧. ಉದಯವಾಣಿ (ಮಹಿಳಾ ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ ಸಹಿತ).

೨. ಜಾನಪದ (ವಾರ್ಷಿಕ ಸಂಕಲನಗಳು)

೩. ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ (ತ್ರೈಮೈಸಿಕ).

೪. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ (ಪುರವಣಿ ಸಹಿತ).

೫. ವಿಜಯ ಕರ್ನಾಟಕ.

೬. ಸಂವಾದ (ಸ್ಫೂರ್ತಿಧಾಮದ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ)

೭. ಸಂಕ್ರಮಣ

English Books

1. Dhamodara D. Kosambi - Myth and reality, Popular Prakashana, Bombay. 1962

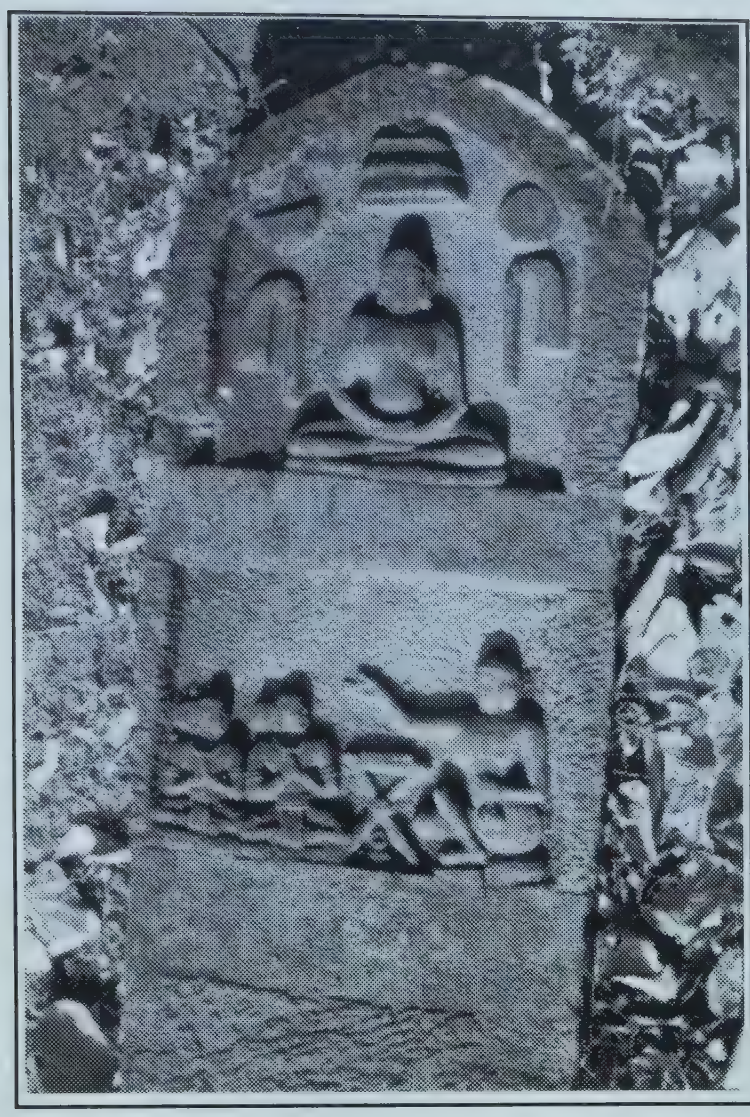
2. James Hositngs, Encyclopeadia of Religion and Ethics, New york. 1929

3. Mercia Eliade, Encyclopeadia of Religion, (Vol. 12)

4. Mahadeva Chakravarthy, The concept of Rudra Shiva through the ages, Mothilal Banarasidas, Delhi. 1986

5. Russell, Human Sacrifice and Infanticide, New york. 1958

ಛಾಯಾ ಚಿತ್ರಗಳು



ಕುಪ್ಪಟೂರಿನ ದಂಪತಿಗಳ ನಿಸಿದಿ.

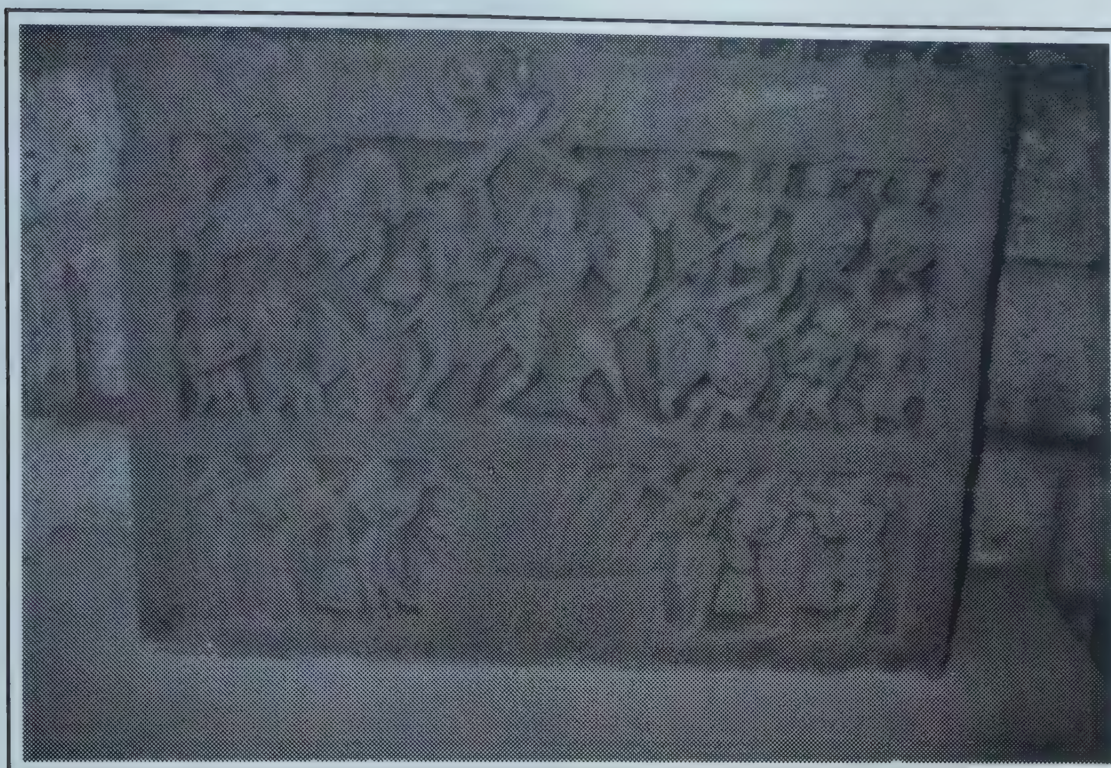
ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರಿಬ್ಬರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿಯಿಂದ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಶಿಲ್ಪ.

ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನ

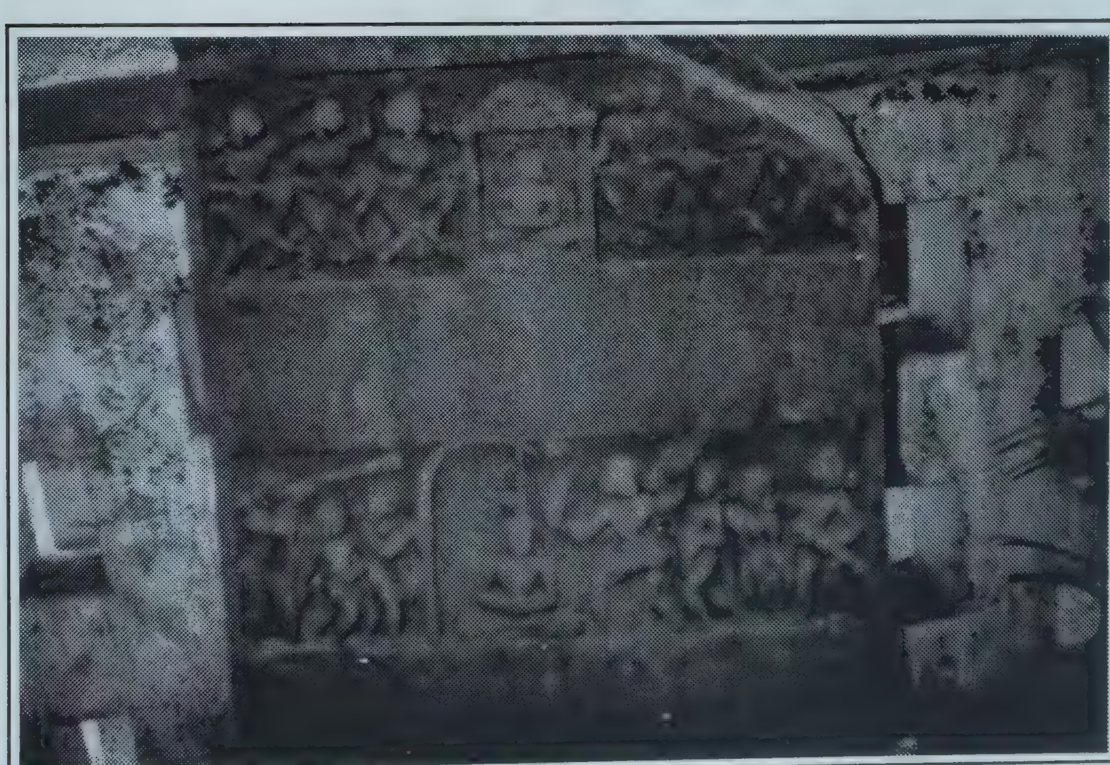


ಜಕ್ಕವ್ವೆ ಎಂಬ ಜೈನ ಶ್ರಾವಕಿ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದಿಂದ ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು.

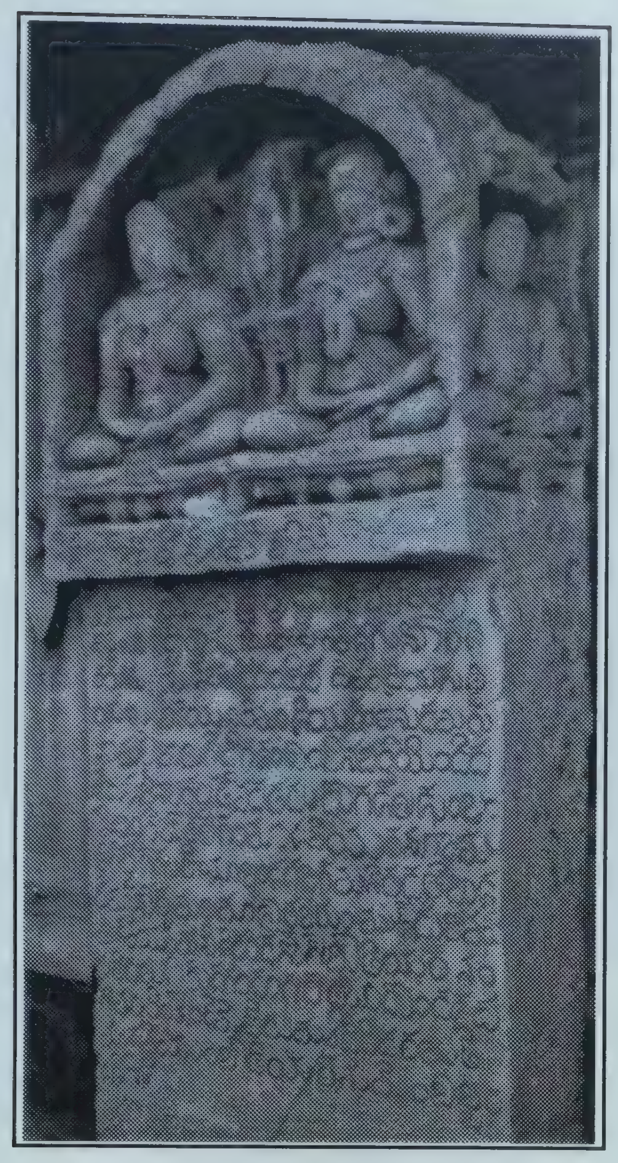
ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನ



ಆರು ಮಂದಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶಿಲ್ಪ.
ಬಾದಾಮಿ. ಬಾಗಲಕೋಟೆ ಜಿಲ್ಲೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೮ನೆಯ ಶತಮಾನ.



ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ಸಿಡಿದಲೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು.
ಕೆಳದಿ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು ೧೩ನೆಯ ಶತಮಾನ



ನಿಟ್ಟೂರಿನ ನಿಸಿದಿ.
ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩ನೆಯ ಶತಮಾನ



ಒಂದಳಿಕೆಯ ಇಕ್ಕೈ ಮಾಸ್ತಿ.
ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನ.



ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು, ಚಿಕ್ಕ ಮಾಗಡಿ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನ



ಒಕ್ಕೈ ಮಾಸ್ತಿ - ಕಾಯ್ಕಿಣಿ.
ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನ



ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲುಗಳು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ
ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನ



ಒಕ್ಕೈ ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲು ಮತ್ತು
ಇಕ್ಕೈ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು.
ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ
ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನ